Presented to the

LIBRARY

of the

UNIVERSITY OF TORONTO

by the

CANADIAN FOUNDATION

for

JEWISH CULTURE

Jahres-Bericht

des

jüdisch-theologischen Seminars

Fraenckel'scher Stiftung.

Zur Gedächtnis-Feier für den Stifter,

Montag, den 27. Januar 1908, Vormittags 11 Uhr,

Wallstrasse 1b, 2 Tr.

Voran geht:

Interpretation des IV. Abschnittes des paläst. Talmud-Traktats Nesikin.

Heft IV.

Von

Prof. Dr. J. Lewy.

BRESLAU
Druck von Th. Schatzky G. m. b. H., Neue Graupenstrasse 5.
1908.

LIBRARY
DEC 1 1 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

BM
95
B73
1907-08

שמור הוא והתורה חייבתו. אמר רבי לעזר כל שמירה שאמרה תורה אפי' הקיפו חומת ברזל אין משערין אותו אלא בגופו[א]. לפיכך רואין אותו אם ראוי לשמירה פטור ואם לאו חייב:

[א] עי' ב' מ"ו.

פירוש.

שסובר שדי לו בשמירה פחותה וכן מועד לר' יהודה שסובר שדי לו בשמירה פחותה והשומר שמרן שמירה פחותה הבעלים והשימרין פטורין: אמר רבי ליעזר. התנא ואולי צ"ל תני אמר וכו': והלא שמור הוא וכו'. כלו' כנ' הלא שמור הוא בעלמא כמו שאומר ר' יהודה אבל כאן במועד התו' חייבתו אף על פי כן: כל שמירה שאמרה תורה. אולי י"ל שמירה שאמרה תו' וכו' אין משערין אותה וכו' והנה בתוס' ובמכיל' שם ובב' מ"ה ע"ב הובאה גם כן דעת ר' אליעזר בן יעקב שאמר אחד תם ואחד מועד פטור וכן הוזכרה לק' פ"ו ה"א ואולי יש מקו' לומ' שחסר המאמר לפנינו:

שייך להערה דף קד:

ועי' עוד גי' ב' העיטו' במאה שערים לרי"ף כתובו' שם (ד' י"ג ע"א)

הלכה י' מסרו לשומר חנם כו'. אמר רבי לעזר דברי רבי מאיר שמירת נוקין כשמירת שומר חנם. דברי[א] רבי יודן שמירת נוקין כשומר שכר. אמר רבי לעזר דברי רבי מאיר מסר שור לשומר חנם[ב] יצא והזיק פטור. יצא ונטרף פטור. לשומר שכר[ג] יצא והזיק חייב. יצא ונטרף פטור. אמר רבי לעזר דברי רבי יודן מסר שור מועד לשומר חנם יצא והזיק חייב. יצא ונטרף פטור. לשומר שכר יצא והזיק חייב נטרף חייב. אמר רבי לעזר והלא

א) ע' ב' מ"ה:
ב) ע' ב' מ"ה
ג) ע' ב' מ"ה:

פירוש.

[תלמוד] אמר רבי לעזר דברי רבי מאיר שמירת נוקין כשמירת שומר חנם וכו'. נ' ששנו במשנתנו קשרו בעליו במוסירה וכו' תם פטור ומועד חייב כמו דאיתא במכיל' ובתוס' וידעו שסתם משנתנו הוא דעת ר' מאיר כדאיתא נמי במכיל' ובתוס' ולפיכך אמר ר' לעזר שלדברי ר' מאיר אין הבעלים חייבין לשמור את הנזקין כלומ' את קניניהם שלא יזיקו כמו שור תם אלא באופן ששומר חנם חייב לשמור מה שהופקד אצלו דהיינו שמירה פחותה ואם שמרו כן הרי הן פטורין ולפיכך כשקשרו שור תם במוסירה אע"פ שלא שמרוהו באופן זה אלא שמירה פחותה ויצא והזיק הרי הוא פטור אבל לדברי ר' יהודה חייבין הבעלים לשמור את הנזקין שמירה מעולה כמי ששומר שכר חייב לשמור ולפיכך כשקשרו שור תם במוסירה ויצא והזיק הרי היא חייב ונ"ק לגרו' דברי ר' יודן וכו' כשמירת שומר שכר וברשב"א (ד' קושט' דף קפ"ד סוף ע"ב) איתא ובירושלמי גרסינן אמר רבי אלעזר דברי ר"מ שמירת נזקין כשומר חנם דברי ר' יהודה שמירת נזקין [כש"ש לפי ההעתק' בשמ"ק]: אמר ר' לעזר דברי רבי מאיר מסר שור לשומר וכו'. גירסת הרשב"א היא א"ר אלעזר מסר שור תם לשומר חנם יצא והזיק פטור יצא ונטרף חייב ונ' שנשתבש ואולי יש לגרו' בבה"ג אמר רבי לעזר דברי רבי יודן מסר שור תם לשומר חנם יצא והזיק פטור יצא ונטרף פטור לשומר שכר יצא והזיק חייב יצא ונטרף פטור דברי רבי מאיר מסר שור מועד לשומר חנם יצא והזיק פטור יצא ונטרף פטור לשומר שכר יצא והזיק חייב יצא ונטרף פטור ופי' לדברי ר' יהודה כשמסרו הבעלים שור תם שצריך שמירה מעולה לשומר חנם שדי לו בשמירה פחותה ושמרו שמירה פחותה ויצא והזיק פטור השומר חנם לפי ששמרו שמירה פחותה שהייב בה והבעלים חייבין*) לשלם לניזק לפי שתם צריך שמירה מעולה וכשיצא ונטרף פטור לפי ששומר חנם פטור על האונסין אבל כשמסרו שור תם שצריך שמירה מעולה לשומר שכר שחייב בשמירה מעולה ולא שמרו אלא שמירה פחותה ויצא והזיק חייב השומר**) לשלם לניזק לפי שהתם והשומר לא די להן בשמירה פחותה וכשיצא ונטרף פטור לפי ששומר שכר אינו חייב על האונסין ולדברי ר' מאיר כן הוא הדין כשמסרו הבעלים שור מועד לשומר לפי שלדבריו מועד צריך שמירה מעולה אבל כשמסרו הבעלים תם לשומר אליבא דרבי מאיר

---

*) ולפ"ז לא נכנס השומר חנם תחת הבעלים לגמרי וע' בנ"י ואולי יש לומר שתנא דמשנתנו סובר שמבין שקיבל עליו השומר חנם לשמור את השור חייב בשמירה מעלה בתם אליבא דר' יהודה ובמועד אליבא דר' מאיר כבעלים ולפיכך סידר המאמר דקשרו בעלים במוסירה בתר מסרו לשומר חנם וכו' לומר שגם לענין שמירה מעולה ופחותה נכנס השומר תחת הבעלים וע' בבי' מ"ה ע"א.

**) ולפי זה דברי ר' אלעזר בב' מ"ה ע"ב נאמרו מעיקרא על מסר שור לשומר שכר.

תחת הבעלים יצא והזיק מועד משלם נזק שלם. ותם משלם חצי נזק. קשרו[א] בעליו במוסירה ונעל[ב] בפניו כראוי ויצא והזיק חייב. רבי יהודה אומר תם חייב ומועד פטור שנאמ׳ ולא ישמרנו בעליו שמור הוא זה. רבי אליעזר אומר אין לו שמירה אלא סכין:

א) תוס׳ פ״ה ה״ז מכילת׳ פ״י
ב) ב׳ נ״ה ע״ב לקמ׳ פ״ו ה״א

פירוש.

מקבל שכר והשואל אינו נותן שכר והנושא שכר והשוכר דומים להדדי שבשניהם יש צד שכר: נכנסו תחת הבעלים. להתחייב במקומן: מועד. כנ׳ בין שהועד ברשות השומר ובין כשהי׳ כבר מועד ברשות הבעלים וידעו בו השומרין ע׳ לעי׳ ה״ה: משלם. כלומ׳ השומר: ותם משלם חצי נזק. כלומ׳ כנ׳ שהתם משתלם מגופו חצי נזק והשומר מחזיר הדמים לבעלים וע׳ בנ״י ולקמ׳ בהערה: קשרו. כנ׳ בבותל: במוסירה. בחבל שעשוי לקשור בו צואר הבהמה שהיא שמירה פחותה עד שיקשור בשלשלת של ברזל שלא יהא יכול לנתקה (לפי המאירי בשמ״ק): ונעל. או נעל (בית דוד): כראוי. כלומ׳ כנ׳ כמו שהדרך לנעול בפני השוורים ובבריי׳ בב׳ נ״ה ע״ב איתא לגבי צאן דלת שיכולה לעמוד ברוח מצויה זהו כראוי והיינו שמירה פחותה (רש״י) וכן היא בתוס׳ פ״ו ה׳ י״ט: חייב. במד״מ ובסד׳ המשניות ובב׳ ובד׳ נאפו׳ ובר״ף ובאגודה איתא אחד תם ואחד מועד חייב ונ׳ שיש חסרון לפנינו ובמכיל׳ פ״י איתא תם פטור ומועד חייב שנאמר וכו׳ דברי רבי מאיר וכן בתוס׳ פ״ד ה״ז איתא שור שפסק את המוסירה וכו׳ תם פטור מועד חייב דברי ר׳ מאיר וע׳ לקמ׳ לתלמ׳ שנ׳ ששנו כן בארץ ישראל ונאותה לפי זה לשון ונעל בפניו כראוי כי ק״ק לומר שהתנא נקט לשון כראוי ואומר שהוא חייב וע׳ לקמ׳ פ״ה מ״ו ופ״ו מ״א*): ר׳ יהודה אומר וכו׳ ומועד פטור. המאירי שהובא בשמ״ק כתב ונראה לי הטעם הואיל וקל (צ״ל וקול) יש לו אף הבריות ראויות להשמר וכן בלקוטי המשנה בשם פ״י ואולי יש לומר לר׳ יהודה שהתור׳ לא הטילה עונש חמור בכופר ונזק שלם אלא בשלא שמרוהו הבעלים כלל ועיקר טעמו פירושו בקרא שלשון ולא ישמרנו היא תנאי ולא הוזכר התנאי אלא במועד**): לו. למועד (רש״י): רבי אליעזר. נ״ק שצ״ל ר׳ אלעזר כמו שהוא בתלמוד אף שלא נמצא כן בשאר מקומות: אלא סכין. כלומ׳ אין להשמר ממנו כי אם ע׳ שחיטה וע׳ בתלמוד ובעני׳ הגירס׳ ע׳ בד״ס והגי׳ ולנושא שכר איתא נמי בד׳ נאפו׳ והגי׳ והשוכר איתא לפי ד״ס בכת״י ר׳ ולא בשאר מקומות ובאו״ז איתא או לשואל או לנושא שכר או לשוכר כולן נכנסו וכו׳ והגי׳ יצא והזיק איתא בד׳ נאפו׳ ובר״ף ובאו״ז ובאגודה אבל במד״מ איתא ויצא והזיק ובאגו׳ איתא תם משלם ובאו״ז תם חצי נזק ובמד״מ איתא קשרו במוסירה והגי׳ שמור הוא זה איתא נמי במד״מ:

---

*) ובתוס׳ ובמכיל׳ לא הזכירה ונעל בפניו כראוי ונ״ק לגרו׳ בתוס׳ תחת ר׳ יהודה אומר תם חייב ומועד פטור ר׳ אליעזר בן יעקב אומר זה וזה פטורין שנ׳ לא ישמר׳ בעלי׳ שמור הוא. זה בן ר׳ יהודה וכו׳ ומועד פטור שנ׳ לא ישמר׳ בעלי׳ שמור הוא זה ר׳ אליעזר וכו׳ פטורין.

**) ולא נמצא כנ׳ חילוק בירושלמי בין צד תמות לצד העדאה (ע׳ בב׳ מ״ה ע״ב) ולר׳ יהודה שסובר שתם חייב בשימור סתמא אולי יש לומר שאינו מחלק בתם בין שור של פיקח לשור של חרש שוטה וקטן שאינן בני שמירה דהא אפילו אם היו יכולין לשמרו ושמירהו שימור סתמא היו חייבין ואינן נפטרים משום שאילו היו פקחים וכו׳ היו שומרין אותו שמירה מעולה ולפיכך תניא בב׳ ל״ט ע״ב שור של חרש שוטה וקטן שנגח ר׳ יהודה מחייב ור׳ יעקב אומר ח״נ ומה שמחייב ר׳ יהודה פירש ר׳ יעקב בדאמר רבה בר עולא שם ור׳ יעקב מפרש שלא חייב ר׳ יהודה אלא בחצי נזק כלומ׳ בתם וכן תניא בתוס׳ פ״ד ה״ד וע׳ בב׳ שם שור חרש שוטה וקטן שנגח שור של פיקח פטור ר׳ יעקב אומר משלם חצי נזק.

הלכה ט' שור שהוא יוצא ליסקל כו'. תניא) שור שהיה יוצא ליסקל ונמצאו עידיו זוממין רבי יוחנן אמר כל הקודם בו זכה. ריש לקיש אמר ייאוש טעות הוא. וכן עבד היוצא ליהרג ונמצאו עדיו זוממין. רבי יוחנן אמר זכה עצמו. ריש לקיש אמר ייאוש טעות הוא.

י' מסרו) לשומר חנם ולשואל ולנושא שכר והשוכר נכנסו

א) סנהדרי פ"ו ה"ב פ"י ה"ח ועי' כריתו' כ"ד.

ב) תוס' פ"ה ה"ד ב' מ"ה ע"א מכיל' פ"י וי"ב מה"ג לשמו' כ"א כ"ט ול"ו

פירוש.

[תלמוד] תני. ע' לעי' להו"ז: עידיו. שהעידו בו שהמית אדם: זכה. לפי שכשנגמר דינו לסקילה נתיאשו ממנו הבעלים ונעשה הפקר: ייאוש טעות הוה. שלא ידעו הבעלים שימצאו העדים זוממין ויאוש טעות אינו יאוש ובסנהדר' פ"י ה"ח*) (וגם בפ"ו ה"ב לענין עבד) איתא היה וג' יותר: זכה עצמו. להיות בן חורין לפי שכשנגמר דינו ליהרג נתיאשו ממנו הבעלים והמתיאש בעבדו אינו רשאי לשעבדו כדאיתא בגיטין פ"ד ה"ד:

י' מסרו וכו'. ק' שהתנא כנ' רצה להשלים בה"ה דיני תשלומי נזק שלם וחצי נזק ובכבר התחיל לדבר בדיני סקילת השור וכופר וקנס שלשים סלעים כשהמית אדם ואם כן למה חזר ושנה כאן דיני תשלומי נזק שלם וחצו נזק וע' לעיל לפ"ג ה' י"ב**) ואולי יש מקו' לומר שמעיקרא נשנית המשנה גם לענין כופר והחזרת שור הנסקל או דמיו לבעליו דומיא דברייתא בב' מ"ה ע"א ארבעה נכנסו תחת הבעלים ואלו הן שומר חנם וכו' הרגו תמין נהרגין ופטורין מן הכופר מועדין נהרגין ומשלמין את הכופר וחייבין להחזיר דמי שור לבעליו וכו' או דומיא דתוס' פ"ה ה"ד וע' לקמן: מסרו לשומר וכו'. לאו אשור שהוא יוצא ליסקל וכו' דלעיל קאי אלא אשור דעלמא (לפי רש"י)***): לשומר חנם ולשואל וכו'. דרך התנא לשנותם בסדר הזה ע' בפ"ז מ"ו ב"מ פ"ז מ"ח לפי שדיני שומר חנם ושואל מתנגדים זה לזה כדאיתא בב"מ שם ודיני נושא שכר ושוכר ממוצעים בניהם (לפי התוי"ט ובשם התוספ' ד' ע"ב וע' בדרכי המשנה צד רצ"ב) ולפי התוי"ט יש לומר עוד טעם אחר לפי שהשומר חנם והשואל דומין להדדי שבשניהם יש צד חנם שהשומר חנם אינו

*) בסנהדר' שם איתא אמר רבי עוקבה אוף בהדא איתפלגון שור וכו' ולשון אוף בהדא ק' וב' כריתו' כ"ד ע"א מדבר גם בעיר הנדחת שהוזמו עדיה ואולי יש מקו' לומ' שחסר לפנינו שם בסנהדר' מאמר דפליגי ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש לענין עיר הנדחת שנמצאו עדיה זוממין ועלה קאי אמר ר' עוקבה אוף בהדא איתפלגון וכו'.

**) וכן יש להוסיף שמ"ה וי' בפ"ג דגיטין שמקימן כנ' במ"ג שם מפסיקין החיבור שבין הלכות דמ"ג עד סוף הפרק וכן נ"ק שמ"ו וה' דפ"ד דגיטין מפסיקין ההמשך של מ"ט שם למשניות הקודמות למ"ז וכן דברי ר' אליעזר איש ברתותא במ"ז פ"ג דאבות מפסיקין כנ' החיבור שבין דברי ר' שמעון ודברי ר' דוסתאי ברבי ינאי שלאחריהם ומשניות הקודמות למ"ז שכולן מדברות בתלמוד תור' ושייכות להדדי ולא נקבעו לפי סדר הדיוֹת.

***) ובתוס' פ"ה ה"ד איתא שומר חנם והשואל נושא שכר והשוכר שהזיק שור ברשותן מועד משלם נזק שלם ותם משלם חצי נזק שאלו בחזקת שהוא תם ונמצא מועד וכו' הועד בו בפני שואל ואחר כך מסרו לבעלים וכו' המית ברשותו ואחר כך מסרו לבעלים עד שלא נגמר דינו מסרו לבעלים פטור משנגמר דינו (ואחר כך) מסרו לבעלים חייב ר' יעקב אומר וכו' ולפי זה השתמשו כאן בלשון מסרו על החזרת השור מרשות השומרים לרשות הבעלים וחילקו בה כמו בה"ט בין עד שלא נגמר הדין ובין משנגמר הדין והכנוי מסרו קאי על השור שנגח או המית ויש להסתפק קצת אם אין חסרון במשנתנו שלא נשנית בה מסרוהו בעלים כמו בבבא דלקמן קשרו בעליו וכו' והכינוי במלת מסרו אין להבין שאינו סובב על מה שקודם לו והחיבור עם המשנה שלפניה ק' ואולי יש מקו' לומר שהתחילה המשנה מעיקרא בלשון שומר חנם והשואל וכו' נכנסין תחת הבעלים וכו' ואח"כ הובא מסרוהו לבעלים וכו'.

רבי[א] יהודה אומר שור המדבר שור ההקדש שור הגר שמת ואין לו יורשין פטורין מן המיתה מפני שאין להן בעלים.

הלכה ח' שור האשה שור היתומין כו'. מאי טעמא דרבי יודן והועד[ב] בבעליו ולא ישמרנו. אין בעלים לאילו לעניין נזקין. תני רבי הושעיה לעניין[ג] נזקין רבי מאיר מחייב. ורבי יודן פוטר. לכופר[ד] מה. רבי פדת בשם רבי הושעיה הכל מודין בכופר שהוא חייב. ואית דאמרין רבי יוחנן[ה] בשם רבי ינאי כשם שחולקין בנזקין כך הן חולקי' בכופר. רבי ירמיה בעי קומי רבי זעירא היך עבדין עובדא. אמר ליה כר' הושעי'. לעניין נזקין רבי מאיר מחייב ורבי יודן פוטר. הא לכופר דברי הכל חייב.

ט' שור[ו] שהוא יוצא[ז] ליסקל והקדישו בעליו אינו מוקדש ואם[ח] שחטו בשרו אסור. אם עד שלא נגמר דינו הקדישו בעליו מוקדש. ואם שחטו בשרו מותר.

א) תוס' פ"ד ה"ו
ב) שמו' כ"א כ"ט תוס' שם
ג) תוס' שם ב' ט"ד: ועי' מכיל' נזיק' פ"י
ד) תוס' שם ב' מ"ג: ומ"ד
ה) ע' ב' מ"ג:
ו) ב' מ"ה.
ז) ע' לעי' ה"ה
ח) מכיל' שם פ"י מה"ג שם כ"א כ"ח ב' מ"א.

פירוש.

שנכסיו כהפקר ולענין הגירס' ע' בד"ס ובמד"מ איתא נמי שור היתומ' וכן בריי"ף ובאגודה ובמד"מ איתא האפיטרופין ובאגודה האפטרופוס שור הקדש ובמד"מ איתא גר וכן בד' נאפו' ובריי"ף ובאגו' ואית' בד' נאפו' פטור והגי' מפני אית' נמי במד"מ ובד' נאפו' אבל בסדר המשניות איתא לפי וכן במשנ' שבבבלי ובריי"ף ובאגו':

[תלמוד] שור האשה וכו' מאי טעמא דרבי יודן. שפוטר ממיתה בשור המדבר וכו': והועד בבעליו וכו'. כלומ' טעמו משום שנאמר והועד בבעליו וכו' אלמא שהכתוב מדבר בשור שיש לו בעלים ואע"פ שקרא דוהועד בבעליו במועד כתיב מ"מ נשמע מיניה שגם הקרא שלמעלה שמדבר בתם מיירי בשור שיש לו בעלים לשמרו אלא שלא הועד בהן ולא שמרוהו ולפיכך חייב מיתה אבל שור המדבר וכו' אין להן בעלים לשמרו והטעם כלשונו הובא בתוס': לענין נזקין. נ' ששייך לה"ז דשור שהי' מתחכך וכו' וכן יוצא מן התוס' פ"ד ה"ו ומב' מ"ד ע"ב ומ"ג ע"ב ושואל מה הדין כשהזיק והכל שלא בכוונה הראויה ואולי יש לגרו' לעניין נזקין מהו ומשיב תני וכו' שלענין נזקין ר' מאיר מחייב ור' יודן פוטר ולפי התוס' והב' מ"ד ע"ב ר' יהודה ור' שמעון הולקין ור' יהודה מחייב ור' שמעון פוטר וע' במכיל' נזיק' פ"י ר' שמעון בן יוחאי אומר וכו': לכופר מה. אולי צ"ל מהו ונ' שקאי אבבא דנתבוון להרוג את הבהמ' וכו' וע' בב' מ"ד: הכל מודין בכופר וכו'. וכן הוא בתוס' ובב' שם: ואית דאמרין. אולי נקטו לשון זו לפי שלא הי' ידוע להם מי אמרו בשם ר' יוחנן ואולי הסרה לפנינו לשון אחרת שעלה קאי ואית דאמרין וע' בב' מ"ג ע"ב: כר' הושעי' לעניין נזקין. כלומר דתני לעניין וכו' ואולי יש לגרו' בפירוש דתני:

ט' שור שהוא יוצא ליסקל. כלומ' שנגמר דינו לסקילה (ג"י) ומוכן הוא לצאת להסקל וכן לקמ' פ"ט מ"ב ערכין פ"א מ"ג וד': והקדישו בעליו. אע"פ שבעלין לשון רבים הכוונה כאן על היחיד ולכן נקט הקדישו: אינו מוקדש. דמשנגמר דינו אינו נחשב כשלו: בשרו אסור. כדכתי' ולא יאכל א' בשר' (שמו' כ"א כ"ח) ומפרשינן אותו במכיל' נזיק' פ"י ובב' מ"א ע"א אף כששחטוהו ובלבד לאחר שנגמ' דינו ולעני' הגירס' ע' בד"ס ובמד"מ איתא כמו בד' נאפו' והגי' היוצא אית' ג"כ באגו' והגי' שחטו בשרו מותר איתא ג"כ בריי"ף ובאגו':

כמאן דמר פדיון נפשו של מזיק. אין תימר יש נזקין בכולו הראשון נותן כופרו והשני[א] פטור. אין תימר אין נזקין בכולו שניהן פטורין.

ה׳ שורי[ב] האשה שור היתומים שור אפיטרופוס שור המדבר שור ההקדש שור הגר שמת ואין לו יורשין הרי אילו חייבין מיתה.

א) ב׳ שם

ב) ב׳ מ״ד: מהי״ג לשמו׳ כ״א כ״ט

פירוש.

ובילבלו אין תימר יש נזקים בכולו הראשון נותן נזקו והשני נותן כופרו אין תימר אין נזקין בכולו הראשון פטור והשני נותן כופרו כמאן דמר פדיון נפשו של ניזק אין תימר יש נזקין בכולו הראשון נותן נזקו והשני פטור אין תימר אין נזקין בכולו שניהן פטורין וכמו כן הגי׳ כבר מהרא״ף וב׳ נוע״י ופי׳ למאן דאמר פדיון נפשו של מזיק כשהכוהו שני שורים זה אחר זה והראשון הכהו הכייה שיש בה כדי להמית ועדיין לא מת ובא השני ובילבלו ומת מיד (ולשון ובלבלו בהוראה זו איתא גם כן במה״ג לשמו׳ כ״א י״ב הכהו ובא אחר ובלבלו האחרון חייב) כיון שביוצא בו בשני אנשים שהכו נפש אדם והראשון הכהו ויש בו כדי להמית ועדיין לא מת ובא השני והמיתו מיד השני חייב כדברי ר׳ לא לעיל אם נאמר יש נזקים בכולו שחייב בעל השור בתשלומין כשהזיק והבל שורו באדם אף שלא חבל במקצתו אלא בכולו והכהו הכיית מיתה כשאינו משלם כופר בעל השור הראשון שהכהו הביית מיתה נותן נזקו ובעל השור השני שהמיתו נותן כופרו שהי׳ חייב מיתה ונפטר על ידי פדיון נפשו של עצמו של מזיק ואם נאמר אין נזקין בכולו הראשון פטור לפי שלא שייך חיוב תשלומי נזקין כשחבל בכולו והשני נותן כיפרו כדלעיל אבל למאן דאמר פדיון נפשו של ניזק אם נאמר יש נזקין בכולו הראשון נותן נזקו כדלעיל והשני פטור לפי שהניזק בלא בילבול שור השני הי׳ מת והיאך ישלם בעלו פדיון נפשו של ניזק על קירוב מיתתו במקצת ואם נאמר אין נזקין בכולו שניהן פטורין הראשון מפני שאין נזקין בכולו והשני מפני שאינו חייב בפדיון נפש הניזק על קירוב מיתתו וע׳ ברש״י לב״ז ע״א:

כאן יש לגרו׳ כנ׳ הלכה ז׳ שור שהיה מתחכך בכותל כו׳ דאיתא לעיל ואחריה התלמו׳ לענין נזקין עד הלכה ט׳ שאיתא לפנינו לקמ׳ בה״ה ואח״כ הלכה ח׳ שור האשה שור היתומין כו׳ וע׳ לקמ׳:

ה׳ שור האשה. רש״י ז״ל כתב דלא תימא בעל השור כתיב (שמו׳ כ״א כ״ה) לשון זכר ומאירי שהובא בשמ״ק כתב אע״פ שאין דעתה מכוון כ״כ לשמור את שלה שלא להזיק אם המית חייב מיתה ואולי יש לומ׳ שהוה אמינא שאין להייב את השור בסקילה אלא כשהוא בחזקת שימור ע״י איש ובעלו ואעפ״כ אינו בן תרבות וממית אבל כשנוכל לומר שהמית בשביל שלא נשמר כראוי בשור האשה וכו׳ או שלא נשמר כלל כשור המדבר וכשישמר כראוי ׳ בן תרבות לא יסקל אלא נזהר לשמרו כראוי קמשמע לן שאף על פי כן חייב מיתה ואף ר׳ יהודה שפוטר מן המיתה בשור שאין לו בעלים כלל מודה בשור האשה ובשור היתומין וכו׳ שחייב: שור היתומים. שאין להן אפוטרופוס (רש״י) ואולי יש לומ׳ גם כן שבא להשמיענו שאע״פ שפטור מן הכופר כדאיתא בתוס׳ פ״ד ה״ו אפילו הכי חייב מיתה ובנ״י כתוב דלא תימא כיון דלאו בני דעה נינהו ולא [לאו] מיתייבי: שור אפיטרופוס. של יתומין אלא שעל אפוטרופוס לשומרו (רש״י) ואולי יש לומ׳ ובפרט לדעת ר׳ יוסי בן חנינה לעיל ה״ה שמשמיענו שאע״פ שהיתומין לא פשעו אלא שאפיטרופוס לא שמרו כראוי אפילו הכי חייב מיתה ובנ״י איתא דלא תימא כיון דאיכא שמירה כל דהו ולא נפיש (נ״ק שצ״ל ונפיש) הזיקא אימא חס רחמ׳ עלייהו דלא ליפסדו יתמי לממונייהו קמ״ל: שור המדבר וכו׳. אע״פ שאין להן בעלים: שור הגר שמת וכו׳.

נזקיו לבניו; אף אשה מורשת נזקיה לבניה. ואין[א] הבעל יורש את אשתו. אמ׳ ריש לקיש כך פירשה רבי הושעיה אבי[ב] המשנה בכופר של אחר מיתה שנו. תני[ג] המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן, רב אמר מקח טעות הוא. ושמואל אמר יכיל הוא מימר ליה לשחיטה מכרתיו לך. ונתן[ד] פדיון נפשו. אית תניי תני נפש[ה] מזיק, אית תניי תני נפש ניזק, מאן דאמר נפש ניזוק הכהו הראשון הכיית מיתה ובא השני ובילבלו[ו] אין תימר יש נזקים בכולו הראשון נותן נזקו והשני[ז] נותן כופרו. אין תימר אין נזקין בכולו. הראשון נותן כופרו והשני פטור

א) ב׳ שם וע׳ ביכורי׳ פ״א ה״ו כתובו׳ פ״ח ה״ה (וג״ק שצ״ל שם אדם יורש) ב״ב פ״ח ה״ו ב׳ כתובו׳ פ״ד. ב״ב קיא:

ב) יבמו׳ פ״ג ה״ד (ג׳) כתובו׳ פ״ט ה״א (ד׳ ל״ג ע״א) קידוש׳ פ״א סו׳ ה״ג

ג) שבועו׳ פ״ה ה״ה ב׳ מ״ו. וע׳ תוס׳ פ״ה ה״ז

ד) שמו׳ כ״א ל׳

ה) מכיל׳ נזיקי׳ פ״י מה״ג לשמו׳ שם (ועיק׳ הגיר׳ כנ׳ שם פדיון נפשו של מזיק או יכול פדיון נפשו של ניזק ר׳ ישמעאל וכו׳) תוס׳ פ״ד ה״ז ב׳ כ״ז. י׳ כתובו׳ פ״ג ה״י שבועו׳ פ״ה ה״ז

ו) ב׳ מ״ג.

ז) ב׳ כ״ז.

פירוש.

והשני הכה כל נפשו כלומ׳ לגמרי כל מה שהשאיר הראשון ממנה וע׳ בב׳ שם*): והמית איש וכו׳. קרא הכתוב אצל כופר (שמו׳ כ״א כ״ט) דריש למה כתוב שוב אי׳ או אש׳ כדאיתא בב׳ מ״ב ע״ב ואולי צ״ל תני והמית: נזקיו. דמי הנזקים שיש לו לגבות: אף אשה. בילקו׳ ד׳ שאלו׳ קונטר׳ אחרו׳ ר׳ קפ״ב איתא האשה: לבניה. ולא לבעלה ובילקו׳ שם איתא ליורשיה: (אמ׳ ריש לקיש. בילקו׳ שם א״ר הושעיא): כך פירשה רבי הושעיה (ובילקו׳ שם ר׳ הושעיא) אבי המשנה. נ״ק שפירושו שר׳ הושע׳ ששנה הברייתא דלעיל והביאה בתוך שאר הברייתות שסידר הוא בעצמו פירשה ולכן לא נקרא כנ׳ ר׳ הושע׳ אבי המשנה אלא בצירוף עם לשו׳ כך פיר׳ ואף שביבמות פ״ג ה״ד (ה״ג) איתא עולא בר ישמעאל אמר כך פירשה רבי הושעיה אבי המשנה רבי שמעון פוטר את השנייה מן החליצה וכו׳ ולא קאי אברייתא שהובאה אלא על משנתנו שם יש לומר שגם ר׳ הוש׳ הביא את המשנה בתוך משניותיו שסידר ופירשה*) וע׳ במבוא הירוש׳ למו״ר דף ע״ד ובמאמר איין ווארט איבער דיא מכילתא דעם ר׳ שמעון צד ב׳: בכופר של אחר מיתה שנו. כלומ׳ שלשון אף אשה מורשת נזקיה לבניה לאו דוקא ולא מיירי אלא בכופר שאי אפשר להשתלם אלא אחר מיתתה ואין הבעל יורש את אשתו בראוי בנכסים שנפלו לה לאחר מיתתה (ב׳ שם): תני המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן רב אמר וכו׳. לשון תני לפני מחלוקת אמוראים באן ולק׳ ה״ט ק״ק וכנ׳ אין מקום המאמר כאן ואולי שייך לעיל לה״ה בתר בידוע בו שהוא נגחן ולפי שלעיל הובאו מאמרים מן התוס׳ פ״ה אולי יש מקום לומר שהובא גם כן שם המאמר של התוס׳ פ״ה ה״ז הלוקח שור מחבירו בחזקת שהוא תם ונמצא מועד . . . . באמת שהוא חייב לו מפני שמקח טעות והוא הסר לפנינו ואחר כך הובאה פלוגתא דרב ושמוא׳: מאן דאמר נפש ניזוק וכו׳. נ׳ שהגירסא משובשת ויש להגיה בכה״ג מאן דאמר פדיון נפשו של מזיק הכהו הראשון הכיית מיתה ובא השני

---

*) בתו״כ שם איתא כי יכה וכו׳ עד שיכה כל נפשו להביא את שהכה ויש בו כדי להמית וכו׳ הרי זה חייב וק׳ דמשמע דרישא עד שיכה כל נפשו בא למעט ואתיא כרבנן דר׳ יהודה בן בתירא בב׳ והסיפא להביא בא לרבות ואתיא כר׳ יהודה ב״ב וג״ק להגיה רבי יהודה בן בתירא אומר להביא וכו׳ וע׳ בקרב׳ אהר׳ (והעירו עליו ב׳ מסר׳ התלמו׳ וב׳ התו׳ והמצ׳) שרצה למחו׳ עד שיכה כל נפש וכתב אי גרסי׳ הכא עד שיכה כל נפשו צרי׳ לאוקומי רישי׳ רבנן וסיפא ר׳ יהודה ולמגרס ר״י בן בתיר׳ אמ׳ להביא וכו׳ והנכון דל״ג ליה אבל ק׳ למחקו וע׳ בפי׳ הראב״ד והר״ש שם והראב״ד גרס ולהביא וכן היא בהעתק׳ כ״י ה׳ וכן הוגה בדרך תמים ובמה״ג לויקר׳ כ״ד י״ז איתא כי יכ׳ כ׳ נפש עד שיכה את כל הנפש להביא את המכה את חבירו ואין בה כדי להמית ובא אחר והמיתו שהוא חייב וע׳ במכיל׳ נזיק׳ ריש פ״ד.

*) וג״ק שביבמות לשון פירשה לאו דוקא אלא שר׳ הושע׳ הכניס בתוך משנתו המלות את השניה וכו׳ וע״י כן פירשה וע׳ בתוס׳ שם פ״ה ה״ד ור׳ שמעון פוטר את שתיהן מן החליצה וכו׳ ובב׳ שם כ״ח ע״ב תניא ר״ש פוטר בשתיהן וכו׳.

כתיב כי ינצו כי[א] יריבון, והלא[ב] היא מצות, היא מריבה, אי מה להלן במתכוין אף כאן במתכוין, מה כאן בשאינו מתכוין, אף להלן בשאינו מתכוין, מאי כדון, כיי דמר רבי שמו' בר רב יצחק בתחילה אינו מדבר אלא בתם כו'. ומניין לנזקי העבד, תלמוד לומ' או[ג] בן יגח או בת יגח, ואם עבד וגו'. רבי חייה בר ווא ורבי שמואל בר רב יצחק, חד אמר לא תהא תוספת יתירה על העיקר, וחרנה אמר משלם לו כל נוקו.

הלכה ז' שור שהיה מתחכך בכותל כו'. ואיש[ד] כי יכה כל נפש אדם, להביא[ה] את המכה ויש בו כדי להמית, איש[ו] תניי תני אין בו כדי להמית, אמר רבי לא ואפילו יש בו כדי להמית ובא אחר והמית הממית חייב. והמית[ז] איש או אשה, מה[ח] האיש מוריש

א) שמו' כ"א י"ח
ב) נזיר פ"ט ה"ה סנהדרי' פ"ט ה"ג מה"ג שם כ"א כ"ב
ג) שמו' כ"א ל"א
ד) ויקרא כ"א י"ז
ה) תו"כ אמור פ' כ' ה"א מה"ג לשמו' כ"א י"ב ב' סנהדרין ע"ח.
ו) ב' שם (ומה"ג לויקר' שם)
ז) שמו' כ"א כ"ט
ח) מה"ג לשמו' שם ב' מ"ב:

פירוש.

מדמי וולדות ומקשינן ולית כתיב כי ינצו כי יריבון (שמו' כ"א י"ח) ותניא והלא היא מצות היא מריבה שאף על פי שהלשונות משונות הענין אחד ולמדין זה מזה שמה להלן בכי יריבון מדבר במתכוין אף כאן בכי ינצו מיירי גם במתכוין ומה כאן בכי ינצו מדבר בשאינו מתכוין אף להלן בכי יריבון מיירי גם בשאינו מתכוין ואם כן שכאן מיירי גם במתכוין ליכא למימר אנשים שאינן מתכוונין חייבין ולא שוורים הא אם היו מתכוונין יהו חייבין דהא במתכוין נמי מיירי וממעט ממני שוורים ומאי כדון מעתה ומסיק כיי דמר רבי שמו' בר רב יצחק וכו' לעיל שדרשינן נקי מדמי עבד ולא נקי מדמי וולדות: והלא היא מצות היא מרובה, נ"ק שחסר היא מריבה היא מצות כמו שאיתא בנזיר פ"ט ה"ה ובמה"ג לשמו' כ"א כ"ב: או. נ' שצ"ל אלא כמו שאיתא בנזיר שם ובסנהדר' פ"ט ה"ג ובמה"ג שם ישמוש לשו' אלא אחר שאלה וקושיא כמו מעתה בלומ' והלא היא מצות היא מריבה ומה חילוק ביניהן אלא מה וכו': ומניין לנזקי העבד. בשחבל שור עבד ולא המיתו: או בן וכו'. יגדרש לענין נזקין כדלעיל ואח"כ כתיב ואם עבד ומוסיף לענין ראשון לומר שכן הדין בעבד: רבי חייה בר ווא ורבי שמואל וכו'. פליגי: לא תהא תוספת. דהיינו נזק העבד שמוסיפין על עיקר קרא דואם עבד דהיינו מיתה יתירה על העיקר להייב בנזק יותר משלשים סלעים כשהוא נישום בכך דהא במיתה לעולם אינו משלם יותר משלשים: כל נזקו. ואפילו כשהוא יותר משלשים:

הלכה ז' שור שהיה מתחכך בכותל כו'. הוצג הנה כנ' בטעות לפי שהמאמרים הבאים שייכים עוד להלכה ו' וצ"ל כנ' לקמ' קודם ה"ח: ואיש כי יכ'. המאמר הובא הנה בשביל שיש לו שייכות להא דלקמ' ונתן פדיון וכו'. ואולי מקומו לקמ' לפני ונתן: להביא את המכה ויש בו כדי להמית. בהכאתו ובא אחר והמית שהוא חייב ויש להסתפק אם פירושו שהמכה חייב או הממית ולקמן מפרש לה רבי לא ונ"ק להשלים הברייתא ולגרו' בפירוש ויש בו כדי להמית ובא אחר והמית הרי זה חייב כדאיתא בתו"כ אמור פ"כ ה"א או שהוא חייב כדאיתא בב' סנהדר' ע"ח ע"א: איש תניי תני אין בו כדי להמית. צ"ל אית תניי תני וכו' ופי' יש תנא ששנה להביא את המכה ואין בו כדי להמית ובא אחר והמיתו שאז השני הממית חייב לפי שהי' ראוי להיות קודם שהמיתו אבל אם הכהו הראשון ויש בו כדי להמית ובא אחר והמיתו השני פטור לפי שהמומת כבר הי' נחשב כמת: אמר רבי לא ואפילו וכו'. בא לפרש ברייתא הראשונה ולהלוק על השניה שאפילו הכהו ויש בו כדי להמית אבל לא הי' מת אלא לאחר זמן ובא אחר והמיתו מיד השני הממית חייב ונ"ק שדרשו כל נפש שבשנים הכתו' מדבר והראשון לא הכהו לגמרי

ובעל השור נקי. נקי מדמי עבד. אמר רבי לא בכל אתר את מחמיר בעבד יותר מן הכל שאפילו[א] מוכה שחין נותן שלשים סלע. הייתי אומר אף באביו ובאמו כן תלמוד לומר ובעל השור נקי. נקי[ב] מדמי וולדות. בכל אתר את מחמיר במועד מתם. והכא את מחמיר בתם יותר מבמועד. אלא כיני אנשים[ג] שאינן מתכוונין חייבי'. שוורין שאינן מתכוונין פטורין. הא אם היו מתכוונין יהו חייבין תלמוד לומ' ובעל השור נקי. נקי מדמי וולדות. תניי חורן תני ובעל השור נקי. נקי מדמי עבד. ולית כתיב וכו'[ד] ינצו אנשים אנשים[ה] ולא שוורים. אמר רבי חגיי כיני מתניתא אנשים שאין מתכוונין חייבין. שוורים שאין מתכוונין פטורין. הא אם היו מתכוונין יהו חייבין תלמוד לומר ובעל השור נקי. נקי מדמי עבד. ולית

א) ב' מ"ב:
ב) מכילי' שם מה"ג שם כ"א כ"ח ב' מ"ב. לק' פ"ה ה"י פ"ח מ"ב [הי"ד]
ג) ע' ב' מ"ב.
ד) שמו' כ"א כ"ב
ה) מה"ג שם כ"א כ"ב ב' מ"ב.

פירוש.

והמועד כשהזיקו את האדם כי כן דרשו את הקרא דאו בן בשמו' כ"א ל"א כדאיתא במה"ג שם*) וע' בנת"י ובב' ל"ג ע"א: יכול כשם שהחזירו לנזקין כך החזירו לדמי עבד וכו'. נ' לגרוס כשם שהחזירן וכו' כך החזירן וכו' ופי' יכול כשם שהחזיר שניהן את התם ואת המועד לענין נזקין כן החזיר את התם ואת המועד לענין דמי עבד שכתובין בקרא דלאחריו פ' ל"ב שם להייב את התם משום הכי תלמוד לומ' בתם ובעל וכו' שהוא נקי מדמי עבד: א"ר לא. לפרש למה איצטריך יבע' השו' נקי לענין דמי עבד: בכל אתר את מחמיר בעבד. נ"ק לגרו' בעבד ובאמה: אף באביו ואמו. נ' שנשתבש מן בעבד ואמה שצ"ל לעיל וכאן די לגרו' הייתי אומר אף בתם (שהמית עבד או אמה) כן יע' בנת"י שגם הוא חשב שאולי צ"ל אף בעבד ואמה בן: תלמוד לומר וכו'. נ' שצ"ל נקי נקי מדמי עבד: נקי מדמי וולדות. נ"ק ששייך למטה והסוגיא נשתבשה מאד וכן יש לגרו' כנ' מב' מ"ב ע"א תניי חורן תני ובעל השו' נקי נקי מדמי וולדות ולית כתיב וכו' ינצו אנשי' אנשים ולא שוורים אמר רבי חגיי כיני מתניתא אנשים מועדים חייבין שוורים מועדין פטורין הא תמן יהו חייבין תלמוד לומר ובעל השו' נקי נקי מדמי וולדות בכל אתר את מחמיר במועד מבתם והכא את מחמיר בתם יותר מבמועד אלא כיני אנשים שאינן מתכוונין חייבי' שוורין שאינן מתכוונין פטורין הא אם היו מתכוונין יהו חייבין תלמוד לומ' ובעל השו' נקי נקי מדמי וולדות וכמו כן הגיה גם בי' נת"י ופי' תנא אחר שנה ובעל השו' נקי שהוא נקי מדמי וולדות הכתובין בשמו' כ"א כ"ב ומקשינן ולא כתיב שם וכו' ינצו אנשים ודרשינן בברייתא אנשים ולא שוורים ולמה לי קרא הבעל השו' נקי להכי ומתרץ ר' חגיי שכן יש לפרש הברייתא אנשים שמועדין חייבין ולא שוורים מועדין הא תמן יכול שיהו חייבין לפיכך תלמ' לומ' נקי מדמי וולדות ומקשינן שבכל מקום אנו מחמירין במועד יותר מבתם והיאך תגלה על דעתנו להחמיר לענין דמי וולדות בתם יותר מבמועד ומתרץ שכן יש לפרש (וכנ' מב' משמו של ר' חגיי) אנשים שאינן מתכוונין ליגוף את האשה חייבין ולא שוורים כשאינן מתכוונין הא כשנתכוונו יכול שיהו חייבין לפיכך ת"ל נקי

---

*) וסופו של מה"ג שם כמשפט הזה יע' לו כמשפט המועד במועד כך משפט התם בתם נ' שנשתבש ונ"ק לגרו' כמשפט המועד באדם כך משפט התם באדם והיינו כר' עקיבא בב' שם ואולי חסר' שם דעת החכמים שאמרו כמשפט שור בשור כך משפט שור באדם ונתקטע.

ליעזר נקי מדמי עבד. אםא) כופר יושת עליו במועד הכתוב מדבר. ולית ליה לרבי עקיבה נקי מחצי כופר. נאמר כאן השורב) יסקל. ונאמר להלן השורג) יסקל. מה שור שנאמר להלן במועד הכתוב מדבר אף השור יסקל שנאמר כאן במועד הכתוב מדבר. ולית כתיב סקולד) יסקל השור. אמר מוטב ילמד השור יסקל משור יסקל. ואל ילמד שור יסקל מסקול יסקל השור. אמר רבי יסא מיליה שמעית מן דרבי שמואל בר רב יצחק הכא ולית אנא ידע מה היא. אמר ליה רבי זעירא דילמא דא היא בתחילה אינו מדבר אלא בתם החזיר את המועד לכופר. החזירה) את שניהן לנוקין. יכול כשם שהחזירו לנוקן כך החזירו לדמי עבד. תלמוד לומר

א) שמו׳ כ״א ל׳
ב) שמו׳ כ״א ל״ב
ג) שמו׳ כ״א כ״ט
ד) שמו׳ כ״א כ״ח
ה) מה״ג לשמו׳ כ״א ל״א ב׳ ל״ג.

פירוש.

בדאיתא בה״ט ואיפשר שישלם מגופו:(* ואית דבעי מימר מאן דילפה וכו׳. נ׳ לגרוס מן דילפה ופי׳ לאחר שלמדה מדברי ר׳ אליעזר שהשיב על קושיתי לא אמרתי אלא בשנתכוון וכו׳ אף הוא אמר כן שקיבלה אלא שפירש הקרא לענין דמי עבד (ואולי יש לגרו׳ מן דילפה מן רבי ליעזר לא אמרתי אלא וכו׳ עוד הוא אמר כן): של קיימה פטור. נ׳ לגרו׳ בן קיימה ולמחו׳ תיבת פטור שבאה ע״י אשגר׳ לשון המשנה: ולית ליה לרבי ליעזר נקי מדמי עבד אם כופר וכו׳ ולית ליה לרבי עקיבה נקי מחצי כופר נאמר כאן השור יסקל וכו׳. כבר הוגה שצ״ל בחילוף ולית ליה לרבי עקיבה נקי מחצי כופר אם כופר וכו׳ ולית ליה לרבי ליעזר נקי מדמי עבד נאמר כאן השור וכו׳ ופי׳ שהתלמו׳ שואל הכי לית ליה לר׳ עקיבה שמפרש נקי דקרא נקי מדמי עבד שהתם נקי כלומ׳ פטור גם בן מחצי כופר ומשיב שאית ליה אבל אינו לומדו מקרא דובעל השו׳ נקי אלא מגופיה דקרא דכופר שאינו מדבר ואינו שייך אלא במועד שבעליו חייבין מיתה ופטורין ע״י כופר ואח״כ שואל הכי לית ליה לרבי אליעזר שהתם נקי כלומ׳ פטור מדמי עבד ומשיב שאית ליה אלא שלומדו מגזירה שוה שנאמר כאן בקרא דאם עבד (שמו׳ כ״א ל״ב) השור (ואולי צ״ל והשור) יסקל ונאמר להלן בקרא דואם שור נג׳ (שם כ״א כ״ט) השור יסקל מה שור שנאמר להלן וכו׳ אף השור יסקל שנאמר כאן בקרא דדמי עבד במועד מדבר ואם אינו ענין לשור עצמו דהא שור תם שהמית חייב תנהו ענין לדמי עבד שאצלן כתוב ונ״ק שצ״ל מה השור יסקל שנאמר להלן וכו׳ אף השור (ואולי צ״ל והשור) יסקל וכו׳ ופריך ולית כתיב סקיל יסקל השו׳ שנאמר בתם ואם כן יש ללמוד מגזירה שוה שנאמר כאן והשור יסקל ונאמר להלן סקו׳ יסק׳ השו׳ שבאן בתם מיירי ומשני מוטב ילמד וכו׳ ונ״ק לגרו׳ מוטב שילמד השור (והשור) יסקל מהשור יסק׳ ואל ילמד השור (והשור) יסקל מסקול וכו׳: אמר רבי יסא וכו׳ מן דרבי שמואל. נ״ק שצ״ל מן רבי ופי׳ דברים שמעתי מן רבי שמואל וכו׳ כאן בענין הזה ואין אני יודע מה היא (הי): החזיר את המועד לכיפר. כלומ׳ ואחר כך הביא דין המועד לבדו לענין כופר: החזיר את שניהן לנזקין. ואח״כ הביא דין התם

*) וק׳ שהרי גם לר׳ אליעזר יש לפטור בשעבר ושחטו ואם נאמר שלא רצה ר׳ עקיבא להקשות על דרבי אליע׳ אלא לדעת אם אית ליה טעמא אחרינא דעדיף כמו׳ דאיתא בב׳ דף מ״ב ע״ב הא ניחא אם ידענו שר׳ עקיבא העמידו בפירוש בשעבר ושחטו אבל מתלמו׳ משמע ק׳ שר׳ מיישא תירץ כן מדעת עצמו ואם כן מה הועיל בתירוצו על הקושיא עד די מקשי לה וכו׳ ואולי יש לומ׳ שר׳ מיישא לא אמר תירוצו על קושית התלמוד שלפנינו אלא ששמע הפירוש של נקי מדמי עבד והוקשה לו היאך איפשר לומר כן ותירץ דמיירי בשעבר ושחטו.

או אמה נותן שלשים סלעים בין[א] שהוא יפה מנה בין שאינו יפה אלא דינר זהב.

ז׳ שור[ב] שהיה מתחכך בכותל ונפל על האדם נתכוון[ג] להרוג את הבהמ׳ והרג את האדם. לנכרי[ד] והרג את ישר׳. לנפלי[ה] והרג בן קיימא פטיר.

הלכה ו׳ שור שנגח את האדם כו׳. תני[ו] ובעל[ז] השור נקי. נקי מהצי כופר דברי רבי אליעזר. אמר לו רבי עקיבה רבי והלא מוקדם הוא לבית הסקילה המורה. אמר לי לא אמרתי אלא בנתכוון[ח] להרוג את הבהמה והרג את האדם כו׳. עד[ט] דו מקשי לה על דרבי לעזר יקשינה על דידיה. אמר רבי מיישא תיפתר בשעבר ושחטו. ואית דבעי מימר מאן דילפה מן דרבי ליעזר עוד הוא אמר כן. לא אמרתי אלא בשנתכוון להרוג את הבהמה והרג את האדם לנכרי והרג ישראל לנפלים והרג של קיימה פטור. מה מקיים רבי עקיבה ובעל השור נקי. נקי מדמי[י] עבד. ולית ליה לרבי

א) מכילת׳ נזיק׳ פ׳ י״א ועי׳ ערכין פ״ג מ״ג כתובו׳ פ״ג מ״ט
ב) תוספ׳ פ״ד ה״ו ב׳ מ״ד: מה״ג לשמו׳ כ״א כ״ח
ג) סנהדר׳ פ״ט מ״ב לעיל ה״ו ב׳ מ:
ד) מכיל׳ נזיק׳ פ״ד פ׳ וכי
ה) מכיל׳ שם פ׳ מכה ובנס׳ שם בכי״ע מה״ג לשמו׳ כ״א י״ב
ו) ב׳ מ״א: ועי׳ מכיל׳ נזיקן פ״י מה״ג לשמו׳ כ״א כ״ח וב׳ ט״ו.
ז) שמו׳ כ״א כ״ח
ח) ה״ו
ט) ב׳ מ״ב:
י) ב׳ מ״ב. ועי׳ במכיל׳ שם

פירוש.

סלעים איתא ג״כ במד״מ ובר״ף ותה׳ בין שהוא . . . בין שאינו אית׳ בד׳ נאפו׳ בין שהוא . . . ובין שאינה והג׳ דינר זהב אית׳ נמי במד״מ ובמכיל׳ פ׳ י״א בהעתק׳ כ״י אקספ׳ (והג׳ שם להחמיר עליו שאם אינו יפה אלא דינר זהב נותן לו שלשים סלע) ובהעתק׳ הילקו׳ ד׳ שאלו׳ (יע׳ בלקח טוב דף ע״ח ע״א):

ז׳ שור שהי׳ מתחכך בכותל. ולא נתכוין כלל להמית ונפל הכותל על האדם ומת (ובמד״מ איתא כפירוש ומת וכן בב״ ה׳ שהובא בד״ס ובר״ף ובאגודה וכן נ״ק לגרים אף שליתא בתוס׳ פ״ד ה״ו) או שנתכוין להמית אבל נתכוין להרוג את הבהמה והרג את האדם וכו׳ פטור ממיתה ולענין כופר בשה׳ מיעד ע׳ בתלמוד והא דנקט הבא לשון להרוג ולא ליגח נ׳ שהוא משום אשגרת לשון המשנה דסנהדרין פ״ט מ״ב ששם נשנית מעיקרא וכן נ״ק שמשום אשגר׳ לשון דסנהדרי׳ הסרו במשנתנו המלות מן המיתה שנשנו בה״ח וגם הרמזין דלנפלים והרג בן קיימא נאות יותר לסנהדר׳ ולענין הגירס׳ ע׳ בד״ס ובד׳ נאפו׳ איתא ונפל על אדם מתכוין ובמד״מ וניתכוון והג׳ את ישראל איתא גם כן בר״ף ובאגודה איתא ישראל וכן בתלמו׳ לעיל ה״ו ובמד״מ בן ישראל (ובסנהד׳ את ישראל) את בן קיימה (ובסנהדר׳ בן קיימא) ובר״ף בן של קיימא:

[תלמוד] נקי מהצי כופר. שאינו משלם חצי כופר כשהמית התם אדם כמו שמשלם חצי נזק בשנגח שור: והלא מוקדם הוא וכו׳. כלומ׳ היאך אפשר שישלם חצי כופר דהא התם אינו משלם אלא מגופו וכבר נגמר דינו להסקל והוא אסיר בהנאה כדאיתא בה״ט ונקט לשון לבית הסקילה המורה ליפות ולחזק הקושיא: לא אמרתי אלא בנתכוון וכו׳. נ׳ שצ״ל בשנתכוון כדלקמן ופי׳ לא אמרתי שהוא נקי מחצי כופר אלא כשאינו נסקל כגון שנתכוון להרוג את הבהמה והרג את האדם וכו׳ כדאיתא בה״ז: עד דו וכו׳ יקשינה על דידיה. התלמו׳ מקשה על דברי ר׳ עקיבה שבעוד שהוא מקשה על דברי ר׳ אליעזר יקשה אותה הקושיא עצמה על דברי עצמו שהוא מפרש לקמ׳ ובע׳ השו׳ נקי נקי מדמי עבד כשהמיתו והיאך איפשר שישלם מגופו כיון שהוא מוקדם לבית הסקילה ואולי יש לגרו׳ בראשונה הא דלקמן מה מקיים ר׳ עקיבה וכו׳ נקי מדמי עבד ואחר כך עד דו מקשי וכו׳: אמר רבי מיישא תיפתר בשעבר ושחטו. קודם שנגמר דינו להסקל שבשרו מותר

ישבע דבעי ממשכנה ליה. מינהו בית דין ישבע. אית בר נש בעי מיתן כמה ומיתקרי הימן. אמר אבא בר רב הונא הדא אמרה המכישא) בהמת חבירו והלכה והזיקה חייב בנזקיה:

א) ב׳ מ״ו; וב׳ כ״ד:

ו׳ שור שנגח את האדם ומת מועד משלם את הכופר ותם פטור מן הכופר וזה וזה חייבין מיתה. וכן בבן וכן בבת נגח עבד

פירוש.

בדלקמן: ותיא. כבר פירשוה שהיא קיצור מן ואתיא: ישבע. כשיגדלו היתומין ישבע להן שאין לו בידו כלום משלהן (רש״י בגיטין נ״ב ע״א) ונ׳ שחסר כאן הטעם ויש לגרו׳ כאן שאין מבחן אותו ובגיטין איתא שאין דרכו לבחן: שבית דין מבחנין אותו. שאיש נאמן הוא בלא שבועה: ממשכנה ליה. נ״ק שצ״ל ממשכה ליה ופי׳ צריך למשוך את לבו שיקבל עליו להיות אפיטרופוס ואם צריך שישבע לא יקבלה עליו: אית וכו׳ הימן. נ׳ שצ״ל מהימן וכן היא בגיטין ופי׳ יש אדם שירצה לתת כמה ליעשות אפיטרופוס ע״י מינוי בית דין ולהקרא ע״י כך נאמן בפי הבריות ואם צריך שישבע לא ימנע מתוך כך להיות אפיטרופוס הרי שאבא שאול אינו חושש במינוי על פי בית דין לטעמו של ר׳ יוחנן שלא יעשה אדם לעולם אפיטרופוס ור׳ יוסי ב״ח סובר כאבא שאול שלא ימנע אדם מלהיות אפיטרופוס על פי בית דין אף שאפשר שישלם ע״י כך משלו ור׳ יוחנן יסבור כרבנין שאמרו מינוהו בית דין לא ישבע ואף שהוזכר לעיל שטעמן של רבנין הוא מפני שבית דין מבחנין ואם נאמר שר׳ יוחנן סיבר כרבנין משמע שטעמן הוא מפני שבשיהא צריך לישבע לא יעשה אפיטרופוס יש לומר שטעמן כדרבי יוחנן אלא כדי שלא תקשה למה אין חוששין לטעמו אף כשמינהו אבי יתומים שאם יהא צריך לישבע לא יעשה אפיטרופוס מחלקינן לעיל בין מינהו אבי יתומים שאינו מבחן למינוהו ב״ד שמבחנין לפי שחששו של ר׳ יוחנן שע״י שבועה ימנע מלהיות אפיטרופוס לא סגי באיש שמינהו אבי יתומים ואינו מוחזק לנאמן כי אם לא יעשה אפיטרופוס ימנו בית דין איש הנאמן להן במקומו וע׳ גיטין פ״ד ה״ד ובתוספו׳ ב״ק ל״ט דא׳: אמר אבא בר רב הונא הדא אמרה וכו׳. קאי אבבא דשור האיסטרין במתניתין דתנן אינו חייב מיתה ומשמע דהשור אינו חייב מיתה אבל המגיחן חייבין בנזקו אפילו כשהשור אינו שלהן ואמר עלה אבא בר רב הונא שזאת אומרת שהמכה בהמת חבירו דומיא דהמגיחין במתניתין והלכה ע״י כן והזיקה שהמכה חייב בנזקה (לפי ב׳ פני משה) וע׳ בב׳ כ״ד ע״ב שהעיר עליו במה״פ ואילי יש חסרון דברים לפנינו ועליהן מוסב המאמר דאבא ב״ר הונא וברשב״א איתא מעלית אפוטרו׳ ירושלמי אמר רב הונא הדא אמרה המכיש בהמתו של חברו וכו׳ חייב בנזקה:

ו׳ שור שנגח וכו׳. לפעמים שונה התנא דברים שנכתבו בתורה כמו כאן (שמו׳ כ״א כ״ח — ל״ב) וע׳ בסוף פ״ד דיבמות ובב׳ שם אמר רב יוסף כאן שנה רבי משנה שאינה צריכה ובתוס׳ שם ד״ה שנה דבבמה מקומות שונה התנא מה שבפסוק בפירוש: משלם את הכופר. לא פירש התנא אם דמי ניזק או מזיק וע׳ בערכין פ״ג מ״ג: וכן בבן וכן בבת. נקט לשון התורה שם כ״א ל״א אף ששנה לעיל שנגח את האדם ומת תחת איש או אשה בתורה: נגח. מועד: מנה. כן היא גם כן בדפו׳ משניות ונ׳ שצ״ל מאה מנה כמו שאיתא בשאר המקומו׳ ובמכיל׳ פ׳ י״א והיו רגילין לנקוט לשון הזאת לגוזמא כמו בב״ב פ״ט מ״ה בתובו׳ פ״ה מ״א תוס׳ יום הכפורים פ״א ה׳ כ״א גיטין פ״ד ה״ג מה״ג לשמו׳ כ״א כ״ב ולי׳ ״ שם פ״ה ה״א ב׳ ב״ק דף ד׳ ע״א ולענין הגירסאו׳ ע׳ בד״ס והגי׳ את הכופר איתא גם כן במד״מ וברי״ף ותחת ותם פטור מן איתא ברי״ף ותם אינו משלם את ובמד״מ איתא זה וזה חייבין וכן בדפו׳ נאפו׳ וברי״ף איתא חייב ותחת וכן בבת הגי׳ בדפו׳ נאפו׳ או בבת וסלע תח׳

שנייא[א] היא בשור שלא יצא וזיק. שורו של יתומין ושל אפיטרופין שיצא והזיק מהו רבי[ב] יוחנן אמר משל יתומין שאם אתה אומר משל אפיטרופין לא נעשה אדם מעולם אפיטרופוס. רבי יוסי בן חנינה אמר משל אפיטרופין. ותייא דרבי יוסי בן חנינה כאבא שאול. ודרבי יוחנן כרבנין דתנינן[ג] תמן אפיטרופוס שמינהו אבי יתומין ישבע. מינוהו בית דין לא ישבע. שבית[ד] דין מבחנין אותו. אבא[ה] שאול אומר הילוף הדברים אפיטרופוס שמינהו אבי יתומין לא

א) ב' שם
ב) ב' שם
ג) גיטין פ"ה ה"ד
ד) ע' ב' גיטין נ"ב:
ה) ע' תוס' ב"ב פ"ה ה' י"ג וב' שם נ"ב:

פירוש.

אפטרופוסין [אפוטרופוסין]: על מנת לחוב להן, כגון לשלם חובת אביהן, לזכות להן, כגון לגבות מלוה של אביהן: ואם חבו. ואם על ידי שמינו להן אפיטרופין לזכות להן באו לידי חובה בגון שהפסידו בדין ובס' העיטור אות פא אפיטרופוס (דף כ"ט ע"ב) איתא ולבסוף וברשב"א בסוף אם חבו חבו וג' יותר וכן יוצא מלשו' ירוש' גיטין פ"ה ה"ד ואפילו וכו' אמ' לבסוף אם חבו חבו: חבו. הרי הדין קיים: רבי יוסי בן חנינה אמ'. ברשב"א איתא אמ"ר יוסי בר חנינא: בין בתחילה בין בסוף אין ממנין וכו'. כלומר אין ממנין להן אפיטרופין אפילו לזכות ואם מינו להם המנוי בטל ובתוס' תרומו' פ"א ה"י (כ"ב פ"ח ה' ט"ו וע' בברייי' בב' גיטין נ"ב ע"א) איתא שהאפיטרופין שנתמנו להשגית על נכסי יתומין וצורכיהן אין דנין לחוב ולזכות וכו' אלא אם כן נטלו רשות מבית דין: מתני' פליגא על דרבי יוסי בן חנינה וכו'. בגיטין פ"ה ה"ד איתא על ר' יוסי וכו' וברשב"א עליה דר' יוסי בר' חנינא מיהו ק' שהרי גם על ר' יוחנן פליגא (וכבר הקשה כן ב' ש"ק בגיטין) ועוד שיש לומ' שלר' יוסי בן חנינה לא תקשה כלל שהוא סובר לקמן שאם יצא השור והזיק שמשלמין מן האפיטרופין ומשמע שלפי הירוש' אין חוזרין ונפרעין מן היתומין כשיגדלו (ע' בב' ל"ט ע"ב) ואם כן לפי סברתו (אליבא דר' מאיר) אין היתומין יכולין לבוא לידי הפסד ע"י מינוי האפיטרופין ויתמני להן ואולי יש מקו' לגרוס מתני' פליגא על ר' יוחנן שהרי לפי סברתו שמשלמין מן היתומין ממנין בתחילה אפיטרופין ליתומין על מנת לחוב להן ומתרץ שנייא היא וכו': ומעידין להן. נ' לגרו' בהן וברשב"א ליתא: אמר ליה. נ"ק למותקה ובגיטין ליתא וברשב"א אמרי: שורו של יתומין ושל אפיטרופין. אולי יש לגרו' שורו של אפיטרופין של יתומין (ויש לומ' שבא להוציא שאר אפיטרופין שמודה בהן ר' יוסי בן חנינה): מהו. כלומ' משל מי משלמין ובגיטין איתא כן בפירוש משל מי הן משלמין ואולי יש לגרו' כמו כן הכי: מעולם. אולי צ"ל לעולם: רבי יוסי וכו' משל אפיטרופין.*) שלא שמרוהו כראוי (רש"י בב' ל"ט ע"ב) ולא חש לטעמו של ר' יוחנן

בתלמו' שם אבל בתוס' פ"ה ה"ו איתא הג"ל שי"ד מתבירו והמית ברשית' ואחר כך מסרו לבעלים בין משנגמר דינו ובין עד שלא נגמר דינו חייב וכבר הגיה ב' מנחת ביכורים פטור במקו' חייב אבל מ"מ משמע ק' שבגזל הכל מודים שפטור כשמסרו לבעלים אפילו משנגמר דינו ונ"ק שבבא דהגזול צ"ל קודם הבבא דפרה שהמיתה שם ואולי יש מקו' לגרו' לפ"ז ר' יעקב אומר אף משנגמר דינו וכו' פטור וכן הגזול שור וכו' פטור וכולה ר' יעקב היא.

*) ולא פורש אליבא דר' יוסי בן חני' היאך משלמין חצי נזק של תם שמשלם מגופו וצ' לקמ' לה"י ואולי יש לומ' שאינו משלם כלום לר' יוסי ב"ח ומעמידין אפיטרופוס לשמור את השור שלא יזיק ומעידין בפני אפיטרופ' לעשותו מועד לשלם אח"כ נזק שלם מעלית אפיטרופ' וכמו שפירש רבא בב' ל"ט ע"א ולא נאמר לפ"ז הא דאין מעמידין אפוטרופים לתם (של יתומין) לגבות מגופו שם מעיקרא אלא אליבא דר' יוסי ב"ח ואם נאמר שאין חילוק אליבא דר' יוסי ב"ח בין חרש ושוטה לקטן או אפשר להעמיד דבריו לדעת סומכוס בתוס' פ"ג ה"ד (וברי בב' שם ע"ב וע"ש) שאמר לעולם הוא בתמותו עד שיעידוהו בפני בעלים.

עד שלא נסקל פטור. אמר[א] רבי יוחנן בתחילה אין ממנין אפיטרופין על מנת לחוב להן. אלא לזכות להן. ואם חבו חבו. רבי יוסי בן חנינה אמ׳ בין בתחילה בין בסוף אין ממנין אפיטרופין על היתומין לא לזכות ולא לחובה. מתנית׳ פליגא על דרבי יוסי בן חנינה מעמידין להן אפיטרופין ומעידין להן בפני אפיטרופין. אמר ליה

א) גיטין פ״ה ה״ד וע׳ תוס׳ תרומו׳ פ״א ה׳ ו״א כ״ב פ״ח ה׳ ט״ו ב׳ גיטין כ״ב. כתובו׳ פ״ט ה״ח גיטין פ״ה (ה״ג) [ה״ב] שבועו׳ פ״ו ה״ט ב׳ ב״ק ל״ט.

פירוש.

שיוכל לומ׳ אילו הייתי יודע שהוא מועד וצריך ליזהר בשמירתו לא הייתי שואלו או הייתי שומרו שמירה מעולה ומ״מ סגנון הלשון ק׳ וזר מאד ובלא זה ק׳ דבסיפא דברייתא בתוס׳ לפי הגיר׳ העיקרית (ע׳ בהערה) איתא הועד בו בפני השואל ואחר כך מסרו לבעלים הבעלים משלמין חצי נזק והשואל פטור ואין להעמידה כנ׳ אליבא דר׳ יוסי דאמר הרי הוא בחזקתו והסיפא כנ׳ הובאה בירוש׳ והסרה לפנינ׳ מדגרסינן לקמ׳ תני המית בפני השואל ומסרו לבעלים וכו׳ שאין ענינו לכאן אם לא על ידי הסיפא דהועד בו בפני השואל ואחר כך מסרו לבעלים וכו׳ כדאיתא בתוס׳ הועד בו בפני השואל ואחר כך מסרו לבעלים וכו׳ המית ברשותו ואחר כך מסרו לבעלים וכו׳ וג״ק שחסר לפנינו ויש לגרו׳ כבה״ג אחר אמר רבי אלעזר דרבי יוסי היא וכו׳ והתני הועד בו בפני השואל ומסרו לבעלים הבעלים משלמין חצי נזק והשואל פטור ואין ברבי יוסי ישלמו את הכל והירוש׳ מעמיד לפי זה הברייתא כר׳ מאיר ומחלק בין כשהועדו לפני אפיטרופין ומסרום לבעלים ובין כשהועדו לפני הבעלים ומסרום לאפיטרופין ובתר הכי הביא הירוש׳ את המאמר שאלו בחזקת שהוא תם ומקשה עליו ואין בששאלו בחזקת שהוא תם לא ישלם כלום (ואולי יש למחו׳ התיבות בששאלו בחזקת שהוא תם בפעם הראשון לגמרי כי כנ׳ אינן לפי סגנון לשון הירוש׳ ובאו ע״י טעות בפירוש) ומתרץ דמיירי בשידע בו אף ששאלו בחזקת שהוא עדיין תם שהוא נגחן וצריך שמירה יתירה ולפיכך חייב על כל פנים חצי נזק אבל לא נזק שלם לפי שיוכל לומר שאילו הי׳ יודע שיתחייב נזק שלם כשיזיק לא הי׳ שואלו וע׳ לקמ׳ ה״ז תני המוכר שור: המית, השור אדם וחייב עלה סקילה: בפני השואל כלומ׳ ברשות השואל ואולי צ״ל ברשותו כדאיתא בתוס׳ (ולשון בפני השואל באה ע״י אשגרת לשון הועד בו בפני השואל): עד שלא נגמר דינו. להסקל ואח״כ נגמר דינו ונסקל: פטור השואל מלהחזיר דמי השור הנסקל לבעליו[י] לפי שדין השואל כמו דין הגזלן וכמו ששנינו לקמ׳ פ״ט ה״ג גזל . . . מטבע ונפסל תרומה ונטמאת חמץ ועבר עליו הפסח בהמה ונעבדה בה עבירה וכו׳ או שהיתה יוצאה ליסקל אומר לו הרי שלך לפניך ותנ״א בתוס׳ פ״י ה״ד זה הכלל כל גזילה שהיא בעינה ולא שנה אותה מבירייתה אומר לו הרי שלך לפניך (וע׳ בירוש׳ שם ובב׳ צ״ה ע״ב) כן השואל מחזיר את השור שהמית לבעלים ואומר להם הרי שלכם לפניכם והכל מודים בה כשעדיין לא נגמר דינו והוא מהזירו לבעלים ולא נחלקו ר׳ יעקב וחכמים אלא לאחר שנגמר דינו שהחכמים סוברים כנ״ק שמשנגמר דינו יצא מרשות השואל (או מרשות הבעלים וכשמכרוהו אינו מכור וכשהקדישוהו אינו מוקדש ע׳ בברייי׳ בב׳ שם) ונכנס לרשות בית דין ולא יכול עוד להחזירו לבעלים ולפיכך חייב לשלם דמיו ור׳ יעקב סובי׳ שעדיין הוא ברשותו ויכול להחזירו עד שיסקל:[י] אפיטרופין. ליתומין וברשב״א איתא

[י]) והי׳ כי שאין חילוק בין שואל לגזלן לענין זה ומשנתנו לקמ׳ פ״ט ה״ג אתיא כר׳ יעקב (ע׳ ברש״י שם) וכן התוס׳ פ״ט ה״ד וברייתא דתני רבה בר שמואל בב׳ שם אתיא כחכמים וכדאיתא

כדון בשהועדו לפני הבעלים ומסרום לאפיטרופין הועדו לפני אפיטרופין ומסרום לבעלים מהו. נישמעינה מן הדא. שאלו[א] בחוקת שהוא תם ונמצא מועד הבעלין משלמין חצי נוק. והשואל חצי נזק. אמר רבי אלעזר דרבי[*] יוסי היא דרבי יוסי אמר הרי הוא כחוקתו. ואין כרבי יוסי ישלם את הכל. בששאלו בחוקת שהוא תם. ואין בששאלו בחוקת שהוא תם לא ישלם כלום. ביודע[ג] בו שהוא נגחן. תני[ד] המית בפני השואל ומסרו לבעלים עד שלא נגמר דינו פטור. משנגמר דינו חייב. רבי יעקב אומר אף משנגמר דינו

א) תוס׳ פ״ה ה״ד ב׳ מ׳ צ״א וע״ב וע׳ מה״ג לשמו׳ ב״א ל״ו וב״א כ״ט
ב) ב׳ מ׳:
ג) ב׳ מ.
ד) תוס׳ פ״ה ה״ד וב׳ צ״ח: וע׳ לק׳ פ״ט מ״ג וה״א ותוס׳ פ״ו ה״ד ופ״ה ה״ו פ״ו ה׳ וי״ז גיטין פ״ה ה״ד וב׳ שם נ״ג

פירוש.

דעד עתה לא שמענו ממתניתין שהור לתמותו ורשות משנה אלא כשהועדו לפני אפיטרופין שיכולין הבעלין לומר אילו העידו בו לפנינו היינו נזהרים לשמרו שלא ישלש ליגח ויעשה מועד או שלא יגח עתה פעם הרביעית ומה לנו לשלם נזק שלם על ההעדאה לפני האפיטרופין שאין אני נכנסין תחתיהן אבל מהו כשהועדו לפני הבעלים ומסרום לאפיטרופין מי נאמר גם כן שהרשות משנה או נאמר שהאפיטרופין נכנסין תחת הבעלים וכשקיבלו את השור לשמרו בחוקת שהוא מועד חייבין בשמירתו כבעלים שהועד ברשותן והשיב נשמעינה מן הדא דתני: שאלו. את השור בחוקת שהוא תם וסבר שלא יתחייב בשמירה מעולה ובתשלומי נזק שלם כשיזיק והזיק ונמצא מועד שמשלם נזק שלם הבעלים משלמין חצי נזק לפי שלא הודיעו את השואל שהוא מועד והשואל משלם חצי נזק כדין שור תם שהזיק ברשותו אלמא ששור שהועד בו לפני הבעלים ונמסר לשואל או לשאר שומרין הרי הוא בחוקתו והניזק לעולם נוטל נזק שלם והוא הדין כשנמסר לאפיטרופין: אמר ר׳ אלעזר דרבי יוסי היא. כלומ׳ אין לפשוט מברייתא זו שיש לומר שאתיא כרבי יוסי דמתניתין שסובר דאין רשות משנה כללי: ואין כרבי יוסי ישלם את הכל בששאלו וכו׳. לגירסא שלפנינו יש לדחו׳ ולומר שאינו רוצה להקשות שישלם את הכל אלא להציע הדברים כלומ׳ אין כרבי יוסי שאמר הרי היא בחוקתו ומשלם נזק שלם (והוא הדין לרבי מאיר אם נאמר שמודה כשהועדו לפני הבעלים ומסרום לאפיטרופין שהוא בחוקתו) לא תקשה שישלם השואל את הכל לפי שמיירי בששאלו בחוקת שהוא תם כמו דתני בפירוש אבל זאת תקשה דאי מיירי בששאלו בחוקת שהוא תם שאין דרכו ליגח ונמצא שהוא מועד ליגח שלא ישלם השואל כלום

*] גירסת התוס׳ פ״ד ה״ד שלפנינו כנ׳ מוחלפת ומשובשת ויש להגיה לפי הירוש׳ והבבלי מ׳ צ״א שאלו בחוקת שהוא תם ונמצא מועד הבעלים משלמין חצי נזק והשואל משלם חצי נזק הועד בו בפני שואל ואחר כך מסרו לבעלים הבעלים משלמין חצי נזק והשואל פטור ואין להעמידה לפי זה כנ׳ אליבא דר׳ יוסי דלדידיה כשהועד בו בפני שואל ואחר כך מסרו לבעלים ישלמו נזק שלם ודוחק לומר לפי הירוש׳ שר׳ יוסי מחלק בין שומרין לאפיטרופין ומודה בכשהועד בו בפני שואל שרשות משנה ואם נאמר דהתוס׳ אתיא כר׳ מאיר והוא מחלק בין כשהועדו לפני אפיטרופין או שומרין ומסרום לבעלים ובין כשהועדו לפני הבעלים ומסרום לאפיטרופין או שומרין כמו שמחלקינן בירוש׳ מעיקרא אתיא שפיר וטעם החילוק כנ׳ לפי שאין השומרין רשאין להכניס שור מועד העלול ליגח לרשותן ולגרום היזק על ידי כך לניזקין אם לא יכנסו תחת הבעלים להתחייב בשמירה יתירה ובתשלומי נזק שלם מה שאין כן בשהועד לפני השומרין יחזור לבעלים יעי׳ בב׳ שם ולקמ׳ ה״י והנה בתוס׳ פ״ד ה״ד לא הובאו דברי ר׳ מאיר שסובר חזר לתמותו ודברי סומכוס ור׳ יוסי שם יש לפרש שלא נחלקו בענין רשות משנה (וע׳ בב׳ ל״ט ע״ב ובכ׳ דרכה של ת׳ צד קי״ג) אבל מלשון התוס׳ שם ר׳ יוסי אומר הרי היא בחוקתו משמע שיש תנא שחולק עלה וסובר שחזר לתמותו.

אפיטרופוס. נתפקח[א] החרש. נשתפה השוטה הגדיל הקטן חזר לתמותו דברי ר׳ מאיר. רבי יוסי אומר הרי הוא בחזקתו. שור[ב] האיסטדין אינו חייב מיתה שנ׳ כי[ג] יגח ולא שיגיחוהו אחרים.

הלכה ה׳ שור של פיקח כו׳ כיני מתנית׳ שור[ד] של חרש שור של שוטה. שור של קטן. והא תנינן. שור חרש שוטה וקטן שנגחו מעמידין להן אפיטרופוס ומעידין להן בפני אפיטרופי׳ עד

א) ע׳ תוס׳ וב׳ שם
ב) מה״ג לשמו׳ כ״א כ״ח ב׳ מ״א.
ג) שמו׳ כ״א כ״ח
ד) ע׳ לקמ׳ פ״ה ה״ט

פירוש.

לעשותן מועדין: חזר לתמותו. דרשות משנה (ב׳ שם) ויכולין הבעלין לומר אילו העידו בפנינו והתרו אותנו היינו נותנין לבינו עליו ונזהרין לשמרו (וע׳ ב׳ כ״ד ע״א איבעיא להו שלשה ימים דקתני לייעודי גברא או לייעודי תורא ובתוי״ט שם בשם נ״י): ר׳ יוסי אומר הרי הוא בחזקתו. ומ״מ צריך שידעו הבעלים כנ׳ שכבר נעשה מועד: שור וכו׳ אינו חייב מיתה. השתא התחיל התנא לשנות דיני מיתת השור וכופר בעליו כשנגח את האדם ומת וכנ׳ הי׳ צריך להתחיל כאן משנה אחרת אבל בספרים מחובר מאמר זה עם מאמרים הקודמים למשנה אחת ומ״מ ק׳ למה לא התחיל התנא דינים הללו בה״ו שנשנו בה עיקרי דיני מיתת השור וכופר וק׳ לומר שהטעם הוא לפי שהמאמר שלפנינו נלמד מקרא דכי יגח שבו התחילה התו׳ משפטים האלו וע׳ ברמב״ם ה׳ נ״מ פ״ו ה״ה שכתב שוורים שמשחקין בהן וכו׳ אינם מועדים זה לזה ואפילו המיתו את האדם אינן חייבין מיתה וכו׳: האיסטדין. (στάδιον) הוא מקום ארוך המיוחד לשחוק לקהל עם נכרים ובו שוורים וחיות המלומדין לכך נלחמו זה עם זה ועם בני אדם: כי יגח. מעצמו ולענין הגירסאו׳ ע׳ בר״ס ובמד״מ איתא פקיח לשור איתא גם כן במד״מ ובדפו׳ נאפו׳ ובכ״י רד״ק ובאגודה לשור חרש איתא נמי במד״מ שור הרש כן איתא גם כן בדפו׳ נאפו׳ אבל ברי״ף ובאגודה שור של הרש ובמד״מ איתא ושור הרש לשור של פיקח איתא נמי בדפו׳ נאפו׳ ובמד״מ לשור של פקיח ובאגודה לשל פקח והגי׳ שור הרש וכו׳ שנגחו איתא ג״כ במד״מ ובדפו׳ נאפו׳ והגי׳ שנגחו איתא גם כן בכ״י רד״ק ותחת להן איתא במד״מ עליהן והגי׳ בהן איתא ג״כ במד״מ נשתפ׳ וכו׳ הגדיל אית׳ נמי בדפו׳ נאפו׳ ובמד״מ ניתפקח וכו׳ נשתפא וכו׳ הגדיל ובכ״י רד״ק שפא ותח׳ הרי הוא בחזקתו איתא במד״מ הרי הוא בחזקתו ובדפו׳ נאפו׳ הדין הוא בחזקתו ותחת האיסטדין אית׳ במד״מ האצטדין ותיב׳ אחרים ליתא בשאר מקומות:

[תלמוד] כיני מתנית׳ שור של חרש וכו׳. לפי שלשון שור חרש נוכל לפרש שור שהוא חרש וכדלקמן פ״ה ה״ט נפל לתוכו שור חרש וכו׳ ואיתמר עלה אמר רבי לעזר ביני [כיני] מתנית׳ שור והוא חרש וכו׳ אמרו הכא כיני מתנית׳ שור של חרש ואולי לא רצו כאן להגיה אלא לפרש המשנה וע׳ במבוא הירוש׳ למו״ר דף ל׳ ריש ע״ב והביאו ראיה לפירוש זה מדתנינן עלה שור חרש וכו׳ שנגחו מעמידין להן אפיטרופוס וכו׳ אלמא דבשור של חרש וכו׳ מיירי (כן פירש בע׳ גליו׳ הש״ס) ותיבת והא כנ׳ משובשת ואולי צ״ל דהא תנינן או דתנינן וע׳ בדמאי פ״ד ה״ו ואף שהדברים נראין פשוטין נמצא לפעמי׳ בירוש׳ שמפרש כה״ג ע׳ ערלה פ״ב ה״ב מגילה פ״א ה״ב כל הן דתנינן וכו׳ אמר רבי יוסה מתניתא אמרה כן וכו׳ וריש קידושין נזיר פ״א ה״ב יבמו׳ פ׳ י״א ה״א (סוטה פ״ט ה״ח וע׳ לעיל פ״א ריש ה״א): עד כדון בשהועדו לפני הבעלים ומסרום לאפיטרופין וכו׳. נתחלף הגי׳ ויש להגי׳ כמו שהגי׳ בבר ב׳ פ״מ עד כדון בשהועדו לפני אפיטרופין ומסרום לבעלים הועדו לפני הבעלים ומסרום לאפיטרופין מהו וקאי על דברי ר׳ מאיר שאמר במתניתין כשהעידו בפני האפיטרופוס ונתפקח החרש וכו׳ שחזר לתמותו ואמר תלמודא

שיהא אסו׳ מפני חילול השם. שור של ישר׳ שנגח לשור של נכרי פטור כו׳. בדבר הזה אין אנו מודיעין למלכות. אפילו כן לא מטון לסולמיה דצור עד דשכחון כולן.

ה׳ שור של פיקח שנגח לשור חרש שוטה וקטן[א] חייב. שור חרש[ב] שוטה וקטן[ג] שנגח לשור של פיקח פטור. שור חרש[ד] שוטה וקטן שנגחו מעמידין להן אפיטרופוס ומעידין בהן בפני

א) מכילי נזקי׳ פ׳ י״ב

ב) מה״ג לשמות כ״א ל״ו וע׳ תוס׳ פ״ד ה״ד ובי לט:

ג) מכילתי שם ומה״ג לכ״א ל״ה

ד) מה״ג לכ״א ל״ו וע׳ תוס׳ ובי׳ שם

פירוש.

כתו״ב כהר פ״ט ה״ב אית׳ ר״ש אומר מנין שגזל העכו״ם גזל ת״ל וכו׳ אם כן החמירה התורה על גזילו של עכו״ם ק״ו על גזילו של ישראל וע׳ בב׳ קי״ג ולפי דברי המכילתא מס׳ דנזיק׳ פ״ד ד״ה וכי רעהו להוציא את אחרים איסי בן עקיבא אומר קודם מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכות דמים לאחר מתן תורה תחת שהוחמרו הוקלו באמת אמרו פטור מדיני בשר ודם ודינן [ודינו] מסור לשמים ע״כ אי איפשר לומר שגזילו של גוי מותר ונ״ק שמעיקרא לא נאמר אלא על זמני סכסוכי מלחמה שנקהלו היהודים לגדודים ושלחו ידם בבזות שונאיהם הנכרים והורו היתר לעצמם באמרם שגזילו של גוי מותר: שור וכו׳ פטור כו׳ ברשב״א איתא שור ישראל שנגח שור של נכרי פטור ושל גוי שנגח שורו של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם (ובילקו׳ חסר המאמר): בדבר. כן איתא גם כן ברשב״א ואפ״ה נ׳ שצ״ל ודבר כמו שהיא בב׳: אפילו כן. שאמרו תורתכם נאה וכו׳ אין אנו מודיעין למלכות: לא מטון לסולמיה דצור. ברשב״א אית׳ לסולמא דצור וכן בילקו׳ לא מטו לסולמא דצור ובע״ז פ״א ה״ט איתא סולמה של צור וכן בתוס׳ פסחי׳ פ״א ה׳ כ״ט במעשה שהלך רבן גמליאל מעכו לכזיב ונקרא כן (κλίμαξ Τυρίων) הר גבוה בצפון עכו (ובזיב ודרום צור) כמו שהוזכר במלחמ׳ היהודים ליוסף בן מתתי׳ ב׳ י׳ ב׳ והוזכר כנ׳ גם כן בספר המקביים א׳ י״א נ״ט (והעיר עליהן ב׳ ערוך השלם בע׳ אפרסמון וע׳ בס׳ תבואות הארץ דף ק״ד ע״ב והעיר גם כן עליו ב׳ ערו׳ השל׳ בע׳ סולם ובס׳ La Géographie du Talmud צד ל״ט לחכ׳ ר״א נייבויער) ונ׳ מס׳ המקביי׳ שם שנחשב לגבול צפוני מערבי של א״י ולכן נאמר כאן שעדיין לא הגיעו לסולמא דצור דהיינו לסוף גבול א״י (וע׳ בכפתור ופרח פ׳ י״א דפו׳ ברלין דף מ״א ע״ב): עד דשכחון כולן. ברשב״א ובילקוט איתא כולה:

ה׳ שור של פיקח וכו׳. התנא הי׳ יכול לשנות בקיצור שור חרש שוטה וקטן שנגח פטור (וע׳ לקמ׳ פ״ה מ״ד) אבל מפני ששנה בה״ג שור של ישר׳ שנגח וכו׳ ושל הקדש וכו׳ ששניהן פטורין ושנה בה״ד שור של ישר׳ וכו׳ פטור ושל נכרי וכו׳ בין תם בין מועד משלם נזק שלם שנה גם כן בלשון כזאת כאן ששור של פיקח שנגח לשור חרש וכו׳ חייב כלומר כדינו תם חצי נזק ומועד נזק שלם ושור חרש וכו׳ שנגח לשור לשל פיקח והוא הדין כנ׳ לשור חרש וכו׳ פטור ונקט שור של פיקח וכו׳ חייב בניגוד לחרש לבדו אבל צריך שי׳ גם כן שפוי וגדול: שור (חרש). נ״ק שצ״ל ושל כמו בה״ג וד׳ והגי׳ שור באה ע״י אשגרת לשון דלקמן וע׳ לקמ׳ בהער׳ לה״י: חרש. שאינו שומע ואינו מדבר (תוי״ט בשם נ״י) וע׳ בתרומו׳ פ״א מ״ב: שור חרש וכו׳ מעמידין להן אפיטרופוס. התנא כנ׳ הי׳ יכול לקצר ולשנות שור חרש וכו׳ פטור ומעמידין להן אפיטרו׳ ונ״ק שכפל ושנה שור חרש וכו׳ מעמידין וכו׳ לפי שכבר היתה המשנה שנויה כן בפני עצמה בלא חיבור עם ההלכה הקודמת ושנאה כאן בלשונה העיקרית: שנגחו. אפילו פעם אחת וכן פי׳ הראב״ד בשמ״ק לד׳ ל״ט ע״א ד״ה ואם: מעמידין להן אפיטרופוס. לשמור שורן שלא יגח עוד ואם נגח שוב משלם חצי נזק וע׳ בב׳ ל״ט: ומעידין בהן. בשורין

נכרית מיילדת לבת ישראל. בת[א] ישראל לא תניק בנה של נכרית. אבל נכרית[ב] מניקה לבת ישראל ברשותה. גוילו של ישר׳ אסור ושל נכרי מותר. באותה שעה גור רבן גמליאל על גוילות[ג] נכרי

א) שם ושמות ר׳ פ״א (בי״ו)
ב) תוס׳ נדה פ״ב ה״ה ב׳ יבמו׳ קי״ד. וע׳ תוס׳ שבת סוף פ״ט.
ג) תוס׳ פ״י ה ט״ו תו״ב בהר פ״ט ב׳ קי״ג וע׳ ב״מ פ״ב ה״ה

פירוש.

הוזכרו יותר משנים ואולי יש מקו׳ להגי׳ המספר ולגרו׳ הוין מארבעה ויותר נ׳ לגרו׳ לקמ׳ בתר ברשותה בבה״ג ואית דמרין או ואית תניי תני: בת ישר׳ וכו׳ נקט לשון המשנה דע״ז פ״ב מ״א (וע׳ בר״ס שם) דאתייא ברבנן אבל לר׳ מאיר נכרית אינה מיילדת בת ישר׳ כדאיתא בתוס׳ שם פ״ג ה״ג ובברייתו׳ בב׳ שם כ״ו ע״א ולפי הבריי׳ נכרית גם כן אינה מניקה בנה של בת ישר׳ אליבא דר׳ מאיר אבל מלשון התוס׳ שלפנינו משמע דמודה ר׳ מאיר לענין הנקה שמניקה ברשותה של בת ישר׳ וגלת ברשותה במשנה אולי שייכה נמי לבבא דמילדת ואולי יש לומר כדעת התי״ט בע״ז ד״ה ברשותה דלא הוצרך לשנותה במילדת משום דמסתמא מיילדת את בת ישראל ברשותה*) ובמס׳ כותים פ״א איתא בת ישראל אינה מילדת את הכותית (וצ״ל את הנכרית כאשר העיר כבר רז״ג בשבע מסכת׳ וכו׳ שהוציא ר׳ רפ׳ קיר׳) ולא מניקה את בנה אבל הכותית [הנכרית] מילדת את בת ישראל ומניקה את בנה ברשותה: לנכרית. ברשב״א ובילקו׳ את הנכרית וכן בירוש׳ ע״ז ובמד״מ ובדפו׳ נאפו׳: מיילדת לבת. ברשב״א ובילקו׳ את בת וכן במד״מ וע׳ ד״ס: בנה. בילקו׳ את בנה (וברשב״א הסרה הבבא): מניקה לבת. בילקו׳ את בת וצ״ל בנ׳ בנה של בת כדאיתא בע״ז וע׳ בד״ס וכן במד״מ ובריי״ף: ושל נכרי. ברשב״א איתא ושל גוי ובילקו׳ וגזלו של גוי: באותה שעה וכו׳ הוא במאמר מוסגר ואולי מקומו בסוף בתר כולן: על גזילות נכרי. ברשב״א איתא על גזלו של גוי שיהא וכ״נ ובילקו׳ על גזלו של גוי שהוא: מפני הילול וכו׳. בתוס׳ פ״י ה׳ ט״ו איתא הגוזל את הגוי חייב להחזיר לגוי חמור גזל הגוי מגזל ישר׳ מפני חילול השם אבל

ומשנה תלמוד תוספתות ואגדות וע׳ במאמר צוויטער בעריכט איבער דיא האכשולע וכו׳ צד ד׳ ובאגדת התנאים הוצאה שניה למו״ר ב״ז באכער צד תע״ה וכו׳ ועל הסיפור שלפנינו שם צד ע״ה והנה בספרי האזינו פ׳ שי״ז איתא ד״א ירכיבהו . . . זו תורה . . . ויאכל . . . זו מקרא ויניקהו . . . זו משנה ושמן . . . . זה תלמוד חמאת . . . . אלו קלים והמורים וגזירות שוות ותשובות (ובהעתק׳ כ״י ה׳ דינים ותשובות) עם חלב . . . אלו הלכות שהן גופה של תורה ודם . . . אלו הגדות שמושכות לב אדם כיין ובמה״ג לדברים ל״ב י״ג (שהעתיק לי ד״ר לעווענשטאמם) איתא ד״א ירכיבהו . . . . זו תורה ויאכל . . . זה מקרא ויניקהו . . . זו משנה ושמן . . . זה תלמוד חמאת בק׳ וה׳ צאן אלו הדינין והעבור׳ [והעבודות] והטמאות והטהרות והעריות עם חלב . . . אלו ההלכות שהן גופה של תורה ודם ענב תש׳ חמ׳ אלו האגדות שהן משכרות את האדם כיין ובחגיגה פ״א מ״ח (ובכה״ג בתוס׳ שם פ״א ה״ט ובסוף עירובין) איתא הדינין והעבודות הטהרות והטומאות ועריות יש להן על מה שיסמכו הן הן גופי תורה וכ׳ להגיה לפי זה במה״ג עם חלב . . . . אלו ההלכות שהן גופה של תורה הדינין והעבודות והטמאות והטהרות והעריות והדרש על חמאת בק׳ וכו׳ ויש להשלימו כנ״ק לפי הספרי אלו קלים והמורים וכו׳.

*) ומלשון התוס׳ אבל נכרית מניקה את בנה של בת ישר׳ ברשותה . . . והכמ׳ אומ׳ נכרית מיילדת את בת ישר׳ בזמן שאחרים עומדין על גבה בינו [בינה] לבינה אסור וכו׳ משמע שבמיילדת לא סגי שהיא ברשותה וחולקת על המשנה כי ק׳ לומר שיש חסרון במשנה ובמס׳ כותים וצ״ל במשנ׳ אבל נכרית מיילדת את בת ישר׳ כשאחרים עומדין על גבה . . . אבל נכרית מניקה בנה של בת ישר׳ ברשותה ובכה״ג במס׳ כותים. והנה בתוס׳ נדה פ״ב ה״ה שהעיר עלה ב׳ מרה״פ בירוש׳ ע״ז שם וע״ש איתא יונק תינוק מהנכרי [מהנכרית] וכו׳ ובתוס׳ שבת סוף פ״ט (שהוציא מו״ר מ״ש צוק׳) איתא אין יונקין לא מן הנכרית וכו׳ וכן הובאה נמי ברשב״א ליבמות קי״ד ע״א ובר״ן לע״ז שם וכ׳ ששני המקומ׳ סותרין זה את זה׳

יוחן כדיניהן. מעשה[א] ששילח המלכות שני איסרטיוטות ללמוד תורה מרבן גמליאל ולמדו ממנו מקרא משנה תלמוד הלכות ואגדות. ובסוף אמרו לו כל תורתכם נאה ומשובחת חוץ משני דברים הללו שאתם אומרי' בת[ב] ישר' לא תיילד לנכרית. אבל

א) ע' ספרי דברי' פ' שמ"ד מה"ג לדברים ל"ג ג' ב' ל"ח.

ב) ע"ז פ"ב ט"א וע' תוס' שם פ"ג ה"ג ב' שם כ"ו.

פירוש.

שהזיק שורו של ישר' וכדמשמע מתוס'*): מעשה. אולי יש לגרו' תני מעשה: ששילה המלכות. צ"ל ששלחה מלכות וגירס' הרשב"א מעשה ושלחה מלכות ובילקו' דפו' שאלו' קונט' אחרו' ר' קפ"א איתא וכבר שלחה מלכו' וכנ' לפי לשון הבב' ל"ח ע"א: איסרטיוטות. נ' שצ"ל איסטרטיוטות וכן היא ביפה מראה ובילקו' איתא איסטרדיוטו' (וקטיע שם וברשב"א אסטרטגיטות) ופי' אנשי חיל: ללמוד תורה. בספרי ברכה פ' שמ"ד איתא וכבר שלחה מלכות שני סרדיטאות ואמר' להם לכו ועשו עצמיכם גרים וראו תורתן של ישראל מה טיבה ובילקו' ברכה דפו' שאלו' איתא וכבר . . . . סרדיוטות . . . גרים ובהעתק' כ"י „האלבערשטאם“ וכבר . . . סרדטיאות . . . . עשו עצמכם יהודים ובתוספות שם ד"ה קראו הגי' גרים: מרבן גמליאל. בספרי איתא הלכו להם אצל רבן גמליאל לאושה וכן בילקו' שם אצל ר"ג לאושא ובהעתק' כ"י ה' הלכו אצל רבן שמעון בן גמליאל לאושא והגי' נ"ק נכונה אם לאושא הלכו כי רבן גמליאל כנ' לא ישב באושא ע' ערך מלין צד רל"ד (ובדור דור ודורשיו ח"ב צד קמ"ד**): תלמוד. ביאור המשנה להבין דקדוקיה וטעמיה (וברשב"א ליתא מלת תלמוד אבל נ' מהמשך דבריו שהסרה שם): הלכות. הן אצל משנה המקובלת בנ"ק הברייתות וכן השתמשו לפעמים במקום הלכות בלשון תוספת' כאשר כינו הברייתות***) והלימודים והלשונות הנזכר' שייכים לזמן מאוחר ולא לזמנו של רבן גמליאל דיבנה: ובסוף. לאחר שלמדוו והתודעו: חוץ משני וכו'. ק' שהרי

*) ובתוס' כנ' צ"ל שור של גוי שהזיק שור של גוי אחר חבירו אף על פי שקיבלו עליהם לדון בדיני ישראל [בין תם בין מועד] משלם נזק שלם וכו' וע' במכילתא ריש משפטים ולענין שור כותים שוודאי. מחלקין בין תם למועד ע' בב' ל"ח ע"ב והברייתא שם מסכמת עם מסכ' כותים פ"ב ועם המכיל' פ' י"ב ויש לגרו' כנ' לפ"ז בתוס' שם ה"ג שור של ישר' שנגח לשור של כותי [פטור].

**) ובמה"ג לדברים ל"ג ג' (ששילח הנה מבית אוצר ספרי המלכות בבערלין והעתיק לי ממנו בטובו ד"ר א' לעווענשטאמם המאמר הזה) איתא ד"א אף חבב . . . . . דתנינן תמן (ואינה לשון הברייתא) שור של ישראל שנגח שורו של נכ' פטור ושל נכרי שנגח שורו של ישראל חייב בת ישראל לא תילד את הנכרית אבל נכרית מילדת בת ישראל בת ישראל לא תניק בנה של נכרית אבל נכרית מניקה בנה של ישראלית ברשותה גזילו של ישראל אסור ואבידתו של גוי מותרת אמרו מעשה ששילחה מלכות שני אסטרוגילין [אסטרולוגין?] אמרו להן לכו ולמדו תורתן של יהודים יבואו והודיעונו מה כתוב בה הלכו להן אצל רבן גמליאל לאושא ילמדו ממנו מדרש הלכות ואגדות הגיע זמנן ליפטר אמ' לו רבינו כל תורתכם נאה ומשובחת היא חוץ מדבר הזה שאתם אומ' שור של ישר' שנגח שור של נכרי פטור ושל נכרי שנגח שורו של ישראל חייב בת ישראל לא תילד את הנכרית אבל נכרית מילדת את בת ישראל בת ישראל לא תניק בנה של נכרית אבל נכרית מניקה בנה של ישראלית ברשותה גזילו של ישראל אסור ואבידתו [של נכרי] מותרת הדבר הזה אין אנו מודיעין למלכות באותה השעה עמד רבן גמליאל ונתפלל עליהן יבקשו דבר ממה שהיה בידם ולא מצאו.

***) ע' ב"ר פ' ט"ז שם הבדלה. . . . מקרא ומשנה ותלמוד ותוספת ואגדה ובוי"ר פ' י"ג איתא שם הבדולה . . . . מקרא משנה תלמוד הלכות ואגדות וביק"ר פ' ל' שובע . . . . מקרא משנה תלמוד תוספתא ואגדות שיה"ש ר' א' ד' משכני . . . . אם למקרא למקרא אם למשנה למשנה אם לתלמוד לתלמוד אם לתוספתא לתוספתא אם לאגדתא לאגדתא שם א' י"ד אשכול איש שהכל בו מקרא

הלכה ג׳ שור של ישראל שנגח לשור של נכרי כו׳. רב אמר ראה[א] ויתר גוים. התיר[ב] ממונה של גוים. חזקיה אמר הופיע[ג] מהר פארן. והופיע[ד] פנים כנגד אומות העולם. רבי יוסי בן חנינה אמר הורידן[ה] מנכסיהן. רבי אבהו בשם רבי יוחנן אמר כדיניהן.[ו] אמר רבי לא על הדא איתאמרת אלא בהדא דתני[ז] רבי חייה שור של גוי שנגח שור של גוי אחר חבירו אף על פי שקיבלו[ח] עליו לדון כדיני ישר׳ בין תם בין מועד משלם נזק שלם על הדא אתאמרת רבי אבהו בשם רבי

א) חבקוק ג׳ ו׳
ב) ב׳ל״ה. ויק״ר פ׳ י״ג תנחומא שמיני אות י׳ דברי׳ רבה ריש עקב בכ״י של ה״ח ר״א עפשטיין ע׳ מקדמוניות היהודים צד פ״א.
ג) דברים ל״ג ב׳
ד) ב׳ שם ומה״ג לשמות כ״א ל״ה
ה) ע׳ ויק״ר ותנהו׳ שם
ו) (ע׳ ספרי דברי׳ פ׳ ט״ז ומה״ג משפטי׳ כ״ג ו׳)
ז) תוס׳ פ״ד ה״ב
ח) מכילת׳ ריש משפטים

פירוש.

[תלמוד] הלכה ג׳. צ״ל כנ׳ הל׳ ד׳: רב אמר ראה וכו׳ בא לבאר טעמא דמתניתין ומפרש מאחר שדרשו קראי דחבקו׳ ג׳ ו׳ וכו׳ על שלא רצו הגוים לקבל התור׳ כדאיתא במכיל׳ מסכ׳ בחדש פ״ה דרא׳ ויתר גו׳ היינו שהתיר אז ממונם אבל לא לגוזלם בחנם אלא בכגון אופן דמשנתנו שישר׳ פטור כשהזיק שורו את שלהן והן חייבין לשלם כשהזיק שור תם שלהן נזק שלם ולפי הב׳ ל״ה ע״א לא נקנסו אלא לפי שראה שלא קיימו שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח וע׳ ויק׳ ר׳ פ׳ י״ג ותנחומא (שהוציא ר״ש בובער) שמיני אות י׳: ממונה, צ״ל ממונם: חזק׳ אמר הופיע וכו׳ ההוא קרא נמי נדרש על אשר נגלה ה׳ על האומות ליתן להם התור׳ ולא קיבלוה כמו דאיתא בספרי דברים פ׳ שמ״ג בב׳ ע״ז ב׳ ע״ב בפסיק׳ דר״כ דף קצ״ט ע״ב ובתנחומא ברכה (שהוציא ר״ש בובער אות ג׳) ובתרגו׳ יונתן שם ל״ג ב׳ שהעירו עליו כבר התוס׳ בב״ק שם ד״ה מפארן ומה״ג ליתרו כ׳ ב׳ ולכן דרשוהו נמי כמו קראי דחבקוק בנגד האומות ואמר חזק׳ שאז הופיע פנים בלומ׳ וועפות בנגדן שלא לחוס על ממונם בגוונא דמשנתנו וע׳ על לשון הופיע פנים שמו׳ ר׳ פ״א (א׳ ט״ו) וכן במה״ג משפטים איתא הופיע פנים כנגד כל באי העולם ובב׳ איתא הופיע ממונם לישראל: והופיע נ׳ שצ״ל הופיע: ר׳ יוסי וכו׳ הורידן מנכסיהן, ק׳ להבין אופן המדרש ובויק״ר פ׳ י״ג איתא רב אמר דמן . . . התיר וממונן התיר דמן התיר לא תחיה . . . . (דברים כ׳ ט״ז ומיירי בז׳ עממין) ממונן התיר שנ׳ ואכלת . . . . אויביך (שם כ׳ י״ד) ובתנחומא שהו׳ ר״ש בוב׳ שמיני אות י׳ איתא ר׳ שמעון . . . התיר דמם ונכסיהון וע׳ בהערה ס״ד שם ונ׳ לפ״ז שנשתבשה כאן וצ״ל תחת הורידן מנכסיהן התיר דמן ונכסיהן ואולי מקומו אחר התיר ממונה של גוים ומוסב לפ״ז מעיקרא על שבע עממין ואויבים בשעת מלחמה וכדעת ר׳ שד״ל שם: רבי אבהו וכו׳ כדיניהן, כלומ׳ משום הכי שור תם של נכרי שנגח שור של ישרא׳ משלם נזק שלם לפי שדנין אותו לפי דיניהן של נכרים ובדיניהן גם תם משלם נזק שלם (וע׳ ספרי דברים פ׳ ט״ז ומה״ג משפטי׳ כ״ג ו׳): אמר רבי, חסר שם האומר וצ״ל ר׳ אילא כמו שהובא במגד׳ עוז ה׳ נ״מ פ״ח ה״ה א׳ ר׳ לא ונשמט קודם התיבה לא: לא על הדא וכו׳, לא נאמרה הא דר׳ אבהו וכו׳ על משנתנו אלא על הברייתא דתני ר׳ חייה ואולי צ״ל אלא על הדא ובמגי׳ עו׳ שם איתא כהדא: שקיבל עליו, נ׳ לגרוס שקיבלו עליהם וכדאיתא בתוס׳ פ״ד ה״ב: על הדא אתאמרת וכו׳ כדיניהן, ק׳ שהא קיבלו עליהן לדון בדיני ישר׳ ובתוס׳ שם איתא שאין תם מועד [ומועד] בנזקי הגוי ויש לפרשו שאף לפי דיני ישראל אין חילוק בין תם למועד אלא בנזקי ישר׳ ולא בנזקי הגוי לפי שדיני ישראל נמשכו בנזקי הגוי אחר דיניהן והיינו דאמר ר׳ אבהו וכו׳ כדיניהן ומ״מ נ׳ שאף לר׳ אילא שאמר שדברי ר׳ אבהו וכו׳ נאמרו על מתניתא דר׳ חייה טעמא דמשנתנו אליבא דר׳ יוחנן נמי משום הכי הוא שהנכרי משלם על שורו שהזיק כדיניהן נזק שלם בין תם בין מועד בין שהזיק שורו של נכרי בין

כד מר וודאי. רב ירמיה בשם רב אמר הילכת׳ כרבי מאיר בתמה וכרבי יודה בהוועדה. הוינן סברין מימר מאי טעמא דרבי יודה מכיון דו חמי לון לבישין נקיין[א] עוד הוא משנה דעתיה.

ג׳ שור[ב] של ישר׳ שנגח לשור של הקדש ושל הקדש שנגח לשור של ישראל פטור שנ׳ שור[ג] רעהו ולא[ד] שור של קדש.

ד׳ שור של ישר׳[ה] שנגח לשור של נכרי פטור. ושל נכרי שנגח לשור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם.

א) פיאה פ״ה ה״ח ב׳ שבת קי״ג ב״ר פ׳ י״א ד״ר ריש פ״ג רות ר׳ פ״ה פסיק׳ רבי פ׳ כ״ג

ב] לעי׳ פ״א ה״ב תוס׳ פ״א ה״א פ״ד ה״א וי״ג מה״ג לשמו׳ כ״א ל״ה ועי׳ ב׳ ל״ז:

ג) שמו׳ כ״א ל״ה

ד) גיטין פ״ה ה״א

ה) לעי׳ פ״א ה״ב תוס׳ פ״א ה״א פ״ד ה״א [ובתוס׳ הסרה כנ׳ בבא ההזק מאחר] מכילי׳ נזיקי׳ פ׳ י״ב מה״ג שם ב׳ ל״ח.

פירוש.

נקיים מגים דעתיה וג׳ שחסר לפנינו התיבה מנין ופי׳ כיון שרואה את בני אדם לבישין בגדים נקיים ומשונין בשבת אף הוא משנה ומגיס דעתו ורוחו ונוגה ובנ׳ אפילו שוורים וע׳ בתוספו׳ שם ד״ה הרי ובאו״ז ובתוס׳ ר״פ שהובאו בשמ״ק:

ג׳ שור של ישר׳ וכו׳. התנא שונה לפעמים מי הם החייבין והפטורים וכדומה בסוף כמו בברכות פ״ב מ״ה ובי׳ פיאה פ״ד מ״ו סוכה פ״ב מ״ה סוף פ״ג ר״ה סוף פ״ג קודם שהתחיל לדבר על תקנות רבן יוחנן בן זכאי מגילה פ״ב מ״ד ודומה לה בסוף פרה שבועו׳ פ״ג מ״י וי״א ערכין סוף פ״ז וסוף פ״ט וכן כאן שונה בסוף הלבות תשלומי נזק השור קודם שהתחיל לדבר על שור שהמית אדם שחייב מיתה וכופר מי הם הפטורים מתשלומין*): שנ׳ שור רעהו ולא שור של קדש. צ״ל של הקדש וכמו שממעטינן מינה שור של הקדש שהזק כן ממעטינן נמי שהזיק דהא לא שור רעהו הזיק**) ובענין הגירס׳ ע׳ בד״ס ובמד״מ איתא לשור הקדש . . . . לשור של ישראל . . . . את שור ולא שור הקדש וכן איתא ולא שור הקדש בדפו׳ נאפו׳ ובאו״ז איתא ושל הקדש שנגח של ישראל:

ד׳ כבר ידוע ומוסכם ומפורסם שאין חילוק בעת בין ישראל לנכרי בדברים כאלו וע׳ בבית האוצר לר׳ שד״ל ח״א דף מ״ה ע״ב וכו׳ שהוער עליו בס׳ הרכה של תו׳ צד ק״ט: לשור של נכרי. באו״ז איתא שורו של נכרי: ושל נכרי. לפי ד״ס איתא בכ״י פ׳ ור׳ ושור של ישראל, בדפו׳ נאפו׳ לשל ישראל ובאו״ז שורו של ישראל: בין מועד. בדפו׳ נאפו׳ ובאו״ז ובין:

*) והרבה פעמים שונה אותה בתחלה כמו בריש תרומות (בכורים שקלים מ״ג) חגיגה יבמות כתובו׳ ריש פ״ג שבועו׳ ריש פ״ד וריש פ״ה ריש חולין בכורו׳ ריש פ״א וריש פ״ב ריש ערכין ותמורה נגעים ריש פ׳ י״א וריש פ׳ י״ב.

**) במה״ג איתא איש פרט לקטן איש פרט לגבוה דהיינו שור של הקדש שהזיק רעהו פרט לאחרים וכו׳ ולא הוזכר שם שממעטינן מלשו׳ רעהו כשהזק שור של הקדש (ואין לומר דאתיא כר״ש בן מנסי׳ בב׳ ל״ז ע״ב דבפירוש איתא שם להלאה דאין משלמין על ידי הקדש ולא הקדש משלם) ואולי יש מקו׳ להגי׳ רעהו פרט לגבוה ובמכילי׳ דר׳ ישמ׳ שלפנינו פ׳ י״ב לא הוכר שנתמעט הקדש מדין נזקין ובהעתקת כ״י האלבערשטאם איתא רעהו להוציא שור של אחרים שור של נכרי שור של כותי שור של גר תושב. וכן בהעתק׳ מכילי׳ כ״י „מינכען“ ששלח לי בטובו חתני מו״ר ישראל שלו׳ פינקעלשטיין איתא רעהו להוציא של (ובגליון שור) אחרים. רעהו להוציא שור של נכרי שור כותי שור גר וכן בילקו׳ דפו׳ שאלוני׳ איתא רעהו להביא (צ״ל להוציא) שור של אחרים רעהו להוציא שור של נכרי שור של כותי שור של גר וק׳ להבין לשו׳ שור של אחרים אצל שור של נכרי ואולי יש לגרו׳ שור של הקדש תחת שור של אחרים כי ק״ק למחקו לגמרי אף שבמכילי׳ הנדפס׳ וכן בהעתק׳ כ״י אקספארד ליתא (ומכ״י אקספ׳ אין להוכיח כי כנ׳ חסר שם ע״י דילוג הסופר מתיבות של אחרים דלעיל וחסר שם גם כן המאמ׳ את . . . רעהו להביא שור של קטן) או יש למחוק שור של נכרי אף שבלקח טוב איתא נמי להוציא של נכרי וע׳ הוגמתו במכילת׳ פ״ד איש . . . . רעהו להוציא את אחרים.

אמר בשרדף שלש רדיפות והן משערין שיש ברדיפתו נגיחה[א] שאם יצא ביום[ב] הראשון וגנח שוורים בשיני ונגח כלבים. בשלישי ונגח חזירים על ידי שלשה מנין לשלש' ימים מהו שיעשה שור מועד. יצא ביום הראשון ונגח בשיני לא יצא. בשלישי יצא ונגח וכו'. ייבא כפלוגתא דרב אדא בר אחווא ודרב הונא דאיתפלגון[ג] נידה שבדקה עצמה ביום ראשון בדק' ומצתה טמא. בשני לא בדקה. בשלישי בדקה ומצתה טמא רב אדא בר אחווא בשם רב נידה וודאי. רב הונא בשם רב אמר נדה ספק. אמר רב הונא תמן הוינא ברישא ובסיפא ובאמצעיתא. אישתאלת לרב ואמר ספק. אישתאלת לרב ואמר וודאי. חזר ואמר ספק. ורב אדא בר אחווה לא הוה תמן אלא

א) לעיל פ״ב ה״ו וע׳ מכילת׳ נזיקי׳ פ״י
ב) ע׳ ב׳ ל״ז.
ג) ע׳ ב׳ נדה ס״ח.

פירוש.

והן משערין. אולי צ״ל והיו משערין: שיש ברדיפתו. חסר כנ׳ ויש להשלימו בכה״ג שיש ברדיפתו כדי להרוג (ותיב׳ נגיחה שייכה למטה) ולפיכך פטור ממיתה לפי שלא הרג ונעשה מועד לפי שרדף רדיפה כזו וע׳ לשון התוס׳ פ״ב ה״ב רדף שלש רדיפות . . . אפי׳ ביום אחד הרי זה מועד דברי ר׳ מאיר: נגיחה שאם וכו׳. הסוגיא נשתבשה כאן מאד ויש לגרוס כנ׳ לפי הסוגיא דלעיל פ״ב ה״ו ששם עיקר מקומה (וע״ש) בכה״ג תמן תנינן אי זהו תם ואי זהו מועד . . . מה טעמא דר׳ יודן . . . מה מקיים ר׳ מאיר . . . פתר לה בהפלג נגיחות שאם יצא ביום ראשון ונגח בשני ולא נגח . . . אין (אינו כנ׳) נעשה שור מועד עד שיגח שלשה ימים זה אחר זה*) יצא ביום הראשון ונגח שוורים בשיני ונגח . . . על ידי שלשה מינין לשלש׳ ימים מהו שיעשה שור מועד יצא . . . בשלישי יצא ונגח ייבא . . . ביום ראשון ומצתה . . . ותמן הוינא . . . ותמן הוינא באמצעיתא . . . וכרבי יודה בהוועדה (כהוועדה כנ׳) דתני (תני כנ׳) . . . הוינן סברין מימר הלכה . . . בהוועדה [בהועדה] ונגרסה הסוגיא כאן בשביל הבעיא דיצא ביום הראשון ונגח שוורין וכו׳ על ידי שלשה מינין לשלש׳ ימים מהו שיעשה שור מועד ששייכה כאן אבל יש לדקדק דבשנגרסה סוגיא במקומות שונות נמצא בסוגיא ההיא שנסדרה מעיקרא במקו׳ אחד מאמר ממקו׳ אחר שבעבורו נגרם גם שם ובסוגי׳ שלפנינו לא הובא מאמר ממשנתינו ואולי יש לומר שחסר המאמר ויש לגרו׳ בסוגיא דלעיל (ולפ״ה גם כאן) תמן תנינן שור שהוא מועד למינו וכו׳ יצא ביום הראשון ונגח שוורים בשני ונגח כלבים וכו׳ וע׳ בב׳ ל״ז ע״א ולעיל בה״א תמן תנינן וכן וכו׳ תמן תנינן האחרון וכו׳: מאי טעמא דרבי יודה. שאומר בשבתו׳ משלם נזק שלם וכו׳ דאיך יש לחלק לענין נגיחה בין שבת לשאר ימים ונקט ר׳ יהודה ולא השואלין לפי שהי׳ רבן והוזכר וחילק בפירוש: מכיון דו חמי לון וכו׳. ברשב״א איתא מיכון דו לן חמי לובשין מנין נקיים עוד הוא משני דעתיה ובמגיד משנה לה׳ נ״מ פ״ז ה״ט שהועד עליו בגליו׳ הש״ס הובא דכיון דחמי לון לובשין מנין

---

*) וכ׳ שר׳ יהודה חולק עלה וסובר שאפילו נגח ג׳ פעמים בארבעה ימים ויותר נעשה מועד ולפיכך אומר שכשנגח ג׳ פעמים בג׳ שבתות נעשה מועד לשבתות אף שיצא כנ׳ בינתים בימות החול ולא נגח והא דאיתא בתוס׳ פ״ב ה״ב ר׳ יהודה אומ׳ מועד שהעידו בו שלשה ימים זה אחר זה ותם שהחזיר בו שלשה ימים זה אחר זה וכו׳ נ׳ שהתיבות זה אחר זה בתר מועד שהעידו וכו׳ באו ע״י אשגרת לשון ויש למחקן וכן לעיל מינה בבבא דרודף שלש רדיפות זו אחר זו אפילו ביום אחד הרי זה מועד דברי ר׳ מאיר נ״ק למחוק התיבות זו אחר זו ובב״י מכילתא נזיקין פ״י לא הוזכרה לשון זה אחר זה אלא גבי חזרה עי׳ לעיל בהערה צד כ״ז.

שהוא מועד לו משלם נזק שלם. ולמין שאינו מועד לו משלם חצי נזק. אמרו לפני רבי יהודה הרי הוא מועד בשבתו' ואינו מועד בימות החול. אמ' להן בשבתו' משלם נזק שלם ובימות החול משלם חצי נזק. מאימתי הוא תם משיחזור בו שלשת ימי שבתות.

הלכה ב' שור שהוא מועד למינו כו'. מכיון[א] שהרג אדם אחד אינו מועד. רב אמר בשהרג שלשה גוים. רבי יוסי בן חנינה

א) ע' ב' מ"א.

פירוש.

מועד לכך ומפרש רש"י ז"ל לפי שהוא בטל ממלאכה וזחה דעתו עליו (וע' בתלמו') מה דינו: בשבתו' משלם. כלומ' כשמזיק בשבתות משלם: מאימתי הוא תם. לדברי ר' יהודה שאמר לעיל בפ"ב ה"ו שמועד נעשה תם כשיחזור בו שלשה ימים(* ולענין הגירס' ע' בד"ס ובמד"מ הגי' כמו לפנינו אלא דאיתא שם אמרו לפני ר' עקיבה והרי הוא והגי' הרי הוא איתא נמי באו"ז וברשב"א ובתוס' ר' פרץ ובאו"ז איתא את שהוא מועד לו משלם . . . ואת שאינו מועד לו . . . אמרו לפני ר' . . . לשבתות ואינו מועד לימות החול . . . לשבתות משלם . . . אימתי הוא . . . שלשה ימי:

[תלמוד] מכיון שהרג אדם אחד אינו מועד: נ' שצ"ל אינו מומת בתמיה וכן נ"ק שאין מקום הענין כאן אלא לקמן בה"ו דתנן שור שנגח את האדם ומת מועד משלם את הכופר וכו' ומקשה איך איפשר שיהא מועד להרוג אדם דמכיון שהרג פעם אחת כבר מומת עליו כמו שמקשה בב' מ"א ע"א על משנה זו אבל על משנתנו דתנן מועד לארם אין להקשות כנ' דיש לומר דמיירי במועד לחבול אדם ובדתנן לעיל פ"ג ה"י וכן שני אנשים שחבלו זה בזה וכו' אדם במועד ומועד באדם וכו' ומיירי במועד לחבול אדם דמועד לבהמה אינו מועד לאדם ומשני רב אמר וכו' ר' יוסי בן חנינה אמר בשרדף שלש רדיפות אחר בני ישראל והן ברחו וניצולו:

*) כן נראה לפרש המשנה לפי הצעתה לפנינו אבל ק"ק שמלשון הברייתא בב' שם סומכוס אומר מועד לאדם מועד לבהמה וכו' משמע קצת שתנא דמשנתנו שנה מועד לאדם אינו מועד לבהמה ולשון אינו מועד היא נשוא המאמר ולא תנאי ויש לשנות לפ"ז בכל מקו' במשנתנו אינו מועד תחת ואינו מועד וכמו שאמר רב פפא שם איני מועד תנן וכן איתא בתוס' פ"ד ה"ה אמ' ר' יהודה מועד לשבתות אינו מועד בימות החול אבל אם נשנה במשנתנו כרב פפא שור שהוא מועד למינו אינו מועד לשאינו מינו מועד לאדם אינו מועד לבהמה מוע' לקטנים אינו מועד לגדולים וכו' תקש' קושית רב אשי ורב ינאי [ורבינא ע' בד"ס] דהיאך נפרש לפי זה סוף המאמר למי שהוא מועד לו משלם נזק שלם וכו' וסיפא דמתניתין אמרו וכו' הרי הוא מועד בשבתות ואינו מועד בימות החול אמר להן וכו' ואולי יש מקום לומר שהמשנה נשנית מעיקרא בלשון שור שהוא מועד למינו אינו מועד לשאינו מינו וכו' אמרו לפני ר' יהודה הרי הוא מועד לשבתות אמר להן אינו מועד לימות החול ואח"כ נשנית בלשון שור שהוא מועד למינו ואינו מועד לשאינו מינו וכו' ונתוסף הסיום למין שהוא מועד לו וכו' ונשתנה המאמר דאמרו לפני ר' יהודה וכו' ואולי יש גם כן מקו' לומר שהמשנה נשנית בשתי לשונות לשון האחת היתה שור שהוא מועד למיני אינו מועד לשאינו מינו וכו' כדלעיל ולשון האחרת היתה שור שהוא מועד למינו (מועד לאדם) מועד לקטנים למין שהוא מועד לו משלם נזק שלם וכו' אמרו לפני ר' יהודה הרי הוא מועד בשבתות אמר להן בשבתות משלם נזק שלם וכו' ואחר כן נתערבו שתי הלשונות ונשנית באופן שלפנינו וע' אדר"נ ריש פ' ט"ז וסופו ובמשנתנו אבות פרק ב' מ"י נתערבו שתי הלשונות וע' ברמב"ם ה' נ"מ פ"י ה"ה (ובדפ' כאפו' איתא שור שהוא מועד למינו אינו מועד לשאינו מינו הועד לאדם אינו מועד לבהמה הועד לקטנים אינו מועד לגדולים למין . . . למין . . . אמר לפני . . . להרי [במקו' והרי כנ'] הוא מועד בשבתות ואינו מועד . . . וכ' שהגיר' אינה עיקרית וע' בד"ס).

התנו[א] ביניהן שזה נוטל לפי כיסו וזה נוטל לפי כיסו. שוורים כמותנין הן׳ הזר ואמרה קומי רבי יוסי אמר ליה בפירוש פליגי רבי לעזר אמר סתמן חולקין בשוה. רבי זעירא אמר סתמן זה נוטל לפי כיסו וזה נוטל לפי כיסו.

ב׳ שור[ב] שהוא מועד למינו ואינו מועד לשאינו מינו. מועד[ג] לאדם ואינו מועד לבהמה מועד לקטנים ואינו מועד לגדולים. למין

א) תוס׳ כתובו׳ פ״י ה״ד לפי גי׳ אגודה

ב) תוס׳ פ״ה ה״ד וה׳

ג) ע׳ ב׳ ל״ז. ב׳: מ״א.

פירוש.

השביח או הוקיר חולקין השבר לפי המעות כמו ההפסד והוכיח ר׳ יוסי מדברי ר׳ זירא שאינו מחלק בין שבר להפסד שהוא הולק על דברי ר׳ לעזר שסובר שחולקין השבר בשוה ומחלק לפ״ז בין הפסד כמו בשור דמשנתינו לשבר ודברי ר׳ לעזר כנ׳ לא נאמרו לר׳ מני בלשון דאיתא בכתובות הדא דאת אמר בשהיתה הסלע חסירה וכו׳ אבל לשבר ולהפסד כולהן הולקין בשוה ומשום הכי הקשה על ר׳ יוסי לא מודה רבי לעזר שאם התנו ביניהן שיטלו לפי המעות שזה נוטל לפי כיסו וכו׳ ובאגודה שם הובאה התוס׳ דכתו׳ פ״י ה״ד בלשון זו שנים שהטילו לכיס זה מנה וזה מאתים ועשו בפרקמטיא השבר לאמצע ואם התנו ביניהם זה נוטל לפי כיסו וזה נוטל לפי כיסו ונ׳ שיש חסרון בתוס׳ שלפנינו: שוורים כמותנין הן. דטעמא דר׳ לעזר היא דיכול מימר ליה את פרגמטיא דידך וכו׳ כדלעיל וזה לא שייך הכא בשור דהא הבעלים והניזק הראשון אינן יכולין לעשות סחורה בחלקן בשור ועוד דאמרינן בכתובו׳ על הבבא דוכן שלשה שהטילו לכיס אמר ר׳ אלעזר הדא דאת אמר בשהיתה הסלע וכו׳ יתירה וכו׳ ושור דמתניתין לסלע יתירה דמי וע׳ בר״ן לכתובו׳ שם (ומ״מ דמיון השותפין בשור דמתניתין למותנין ק״ק) ואם כן יש לומר דלא פליגי ר׳ זירא ור׳ לעזר דר׳ לעזר מיירי בשותפין דעלמא ור׳ זירא מיירי בשור דמודה ביה ר׳ לעזר דהולקין השבר לפי המעות והשתא אין צורך אליבא דר׳ לעזר להלק בין הפסד לשבר דבשור גם השבר הולקין לפי המעות ובסחורה גם ההפסד הולקין בשוה (וע׳ בשיירי קרבן לכתובו׳ שם ד״ה שוורים): הזר. ר׳ מני ואמרה מה שהקשה קומי ר׳ יודן לפני ר׳ יוסי והשיב לו בפירוש פליגי מה שאמרתי שר׳ זירא הולק על ר׳ לעזר אינה מכה דיוקא כמו שחשבת אלא בפירוש איתמר דר׳ לעזר אמר סתמן בשלא התנו השותפין חולקין בשוה ור׳ זירא אמר סתמן זה נוטל לפי כיסו וכו׳ ומה שאמר ר׳ שמואל בשם ר׳ זעירא וכן לשבר לא קאי אשור אלא אשותפין דעלמא:

ב׳ התנא בא כנ׳ להשלים דיני שור תם ולהשמיענו שפעמים הוא תם ומועד כאחת דהיינו תם לדבר אחד ומועד לדבר אחר ונ״ק שהי׳ יכול לסדר משנתנו לעיל אחר פ״ב ה״ו: שור שהוא מועד למינו וכו׳ כלומ׳ שור שהזיק שוורים ונעשה מועד עליהם ואינו מועד לשאינו מינו שלא הזיק שאר בעלי חיים בין שהיה עמהן ולא הזיקן ובין שלא היה עמהן כלל ליעשות עליהן מועד מהמת עצמן אם לא שנאמר שנעשה מועד גם עליהן מחמת שנעשה מועד למינו ואחר כך הזיק אחד מהן ואפילו נעשה מועד לאדם שיש סברא לומר שאם לאדם הוא מועד כל שכן שיהי׳ מועד לבהמה וכמו שסובר סומכוס בברייתא ב״ב ל״ז ע״א ואינו מועד לבהמה מחמת עצמה ושוב הזיקה ואפילו הזיק שוב את מינו שנעשה מועד עליו אבל הוא לא נעשה מועד אלא על הקטנים שלא נתגדלו דהיינו עגלים (רש״י) ועכשיו הזיק שור גדול למין שהוא מועד לו מחמת עצמו בלבד משלם נזק שלם ולמין שאינו מועד לו מהמת עצמו משלם חצי נזק. אמרו לפני וכו׳ הרי הוא מועד בשבתות וכו׳ כלומ׳ כשהשור מזיק כשבתו׳ והוא

ואחד נוטל לפי כיסו מה חמית בגניבה מימר אנן קיימין או אינן קיימין אלא במשתייר. אמר רבי יוסי בי רבי בון ואפילו תימר בגניבה אנן קיימין. נמצאת מידת הדין לוקה. הגע עצמך דהוה לדין המשין ולדין מאה והמשין נגנבו חמשין אישתכח דהדין דחמישיתה דלא מפסד כלום. תמן תנינן האהרון נוטל מנה ושלפניו חמשים זוז. ושנים הראשונים דינרי זהב. רבי שמואל בשם רבי זעירא וכן[א] לשכר. אמר רבי יוסי הדא דרבי זירא פליגא על דרבי לעזר. אמר רבי מני קשייתה קומי רבי יודן אמר לי לא מודה רבי לעזר שאם

א) כתובו׳ פ״י ה״ד

פירוש.

הר״ן) ומתרץ ר׳ שמי סלעים של כסף בכים דקים הן ואיפשר לבוללן ולערבן בין כולן ולפי שלשון לצאת ידי כולן איננה נאותה כאן אולי יש לגרוס להוציא מידי כולן כלומ׳ אפשר לבוללן ולהוציא את הסלעין של כל אחד ואחד יחדיו לפיכך כל אחד ואחד הולק ומפסיד לפי מעותיו אבל אבנים גדולות הן ואינן נבללות של בית ועלייה זו כזו ומי שלוקה מקצתן לוקה כילה מיד בעל הבית או מיד בעל העלייה וכיון שאין אדם ידע ממי לקחה הולקין ההפסד מספק בשוה: מה חמית בגניבה מימר וכו׳ נ׳ לגרוס מה חמית מימר בגניבה אנן קיימין ותחת או אינן (אין אנן) אולי יש לגרו׳ או לינן וכו׳ ופי׳ מה ראית לומר שמה דתני מחצה לזה ומחצה לזה קאי על הגניבה כלומ׳ על ההפסד שבא מחמת הגניבה דילמא לא קאי אלא על המשתייר שיטול כל אחד מחצה במה שנשתיר מן הגניבה (כעין זה פירש כבר מהרא״ף וכן פירש ב׳ נת״י והוא העיר שגם ב׳ נתיבו׳ המשפ׳ פי׳ כן) אמר רבי יוסי בי רבי בון ואפילו תימר בגניבה אנן קיימין נ׳ שצ״ל אין תימר במשתייר אנן קיימין: ולדין מאה וחמשין נ׳ שצ״ל ולדין מאה: דחמישיתך צ״ל דחמשין: דלא נ״ק שצ״ל לא(*: תמן תנינן האהרון וכו׳ נ״ק לומ׳ שהסוגיא נסדרה ונגרסה מעיקרא על המשנה דכתובו׳ ואח״כ גרסוה גם כן כאן בלשונה כדרך הירוש׳ והציעו והעתיקו את המשנה עם תלמודה לעיל בלשון תמן תנינן וכן שלשה וכו׳ אבל אינו התלמוד שלפנינו בכתובו׳: רבי שמואל בשם רבי זעירא וכן לשכר. כמו שחולקין כאן ההפסד לפי המעות כן חולקין גם כן השכר לפי המעות אמר ר׳ יוסי וכו׳ פליגא על דרבי לעזר. דר׳ לעזר סביר שחולקין בשוה: אמר ר׳ מני קשייתה וכו׳ בירוש׳ כתובו׳ שם איתא רבי מנא אמר קומי רבי יודן לא מודי ר׳ לעזר וכו׳ ובעיטור שם הובאה מירוש׳ כתובו׳ הגירסא ואמר רב מנא קשיתא קומי ר׳ יודה ולא מודי וכו׳ והתיבות אמר לי ליתנהי שם ואם כן ר׳ מני הקשה על דברי ר׳ יוסי ונ״ק שגירסא נכונה היא והלשון קשייתה מורה עלה ויש לגרו׳ לפ״ז אמר רבי מני קשייתה קומי רבי יודן לא מודה רבי לעזר וכו׳ דר׳ מני סבר שמה שאמר ר׳ זירא וכן לשכר קאי אשור שאם

*) בתוספ׳ כתובו׳ פ״י ה״ד איתא שלשה שהטילו לכיס ונגנב הימנו מביאין השאר לאמצע והולקין שנים שהטילו לכיס זה במנה וזה במאתים וכו׳ ואי מיירי הרישא בשהטילו זה מנה וזה מנה וכו׳ היא מילתא דפשיטא (כיון שלא נחית התנא לבאר דין חיוב שיתוף האחד משום שומר ע׳ ב׳ ב״ב מ״ב ע״ב) ואי מיירי בשהטילו זה מנה וזה מאתים וכו׳ ק׳ למה הולקין את השאר בשוה ובתוס׳ ב״ב פ״י ה״ה איתא האחים וכו׳ ובה״ז נשאו נשים וכו׳ הכניסו לה׳ן כלים זה נוטל את שהוא מכיר וזה נוטל את שהוא מכיר והשאר מביאין לאמצע והולקין ואולי יש לגרוס כמו כן בתוס׳ כתובו׳ שלשה שהטילו לכיס ונגנב הימנו זה נוטל את שהוא מכיר (שהוא שלו) וזה נוטל את שהוא מכיר והשאר מביאין לאמצע וחולקין ובאגודה כתובו׳ פ״י דף קי״ה ע״ג הובאה התוס׳ בלשון השאר מביאין לאמצע וחולקין וכנ׳ התוס׳ אינה מסכמת עם הירוש׳.

הכא ומטי בך. רתניא) שלשה שהטילו לכיס ונגנבו כך הן חולקין והתני באילוב) אבנים ונגנבו מחצה לזה ומחצה לזה. אמר ר' שמי סלעים גסות הן ואיפשרג) לבלול לצאת ידי כולן. אבל אבנים דקות הן ולית ידע אי מן הדין נסב אי מן הדין נסב מספק כל אחד

א) ע' תוס' שם
ב) ב"מ פ"י מ"א
ג) מעש' שני פ"ג מ"ה וע' תוס' שם פ"ב ה"ד

פירוש.

להניה כאן כל כך ולגרו' אמר רבי לעזר נראין הדברים בשהיתה הסלע חסירה או יתירה אבל בשנטלו אפילו דבר שדרכו לחלק מביאין לאמצע והולקין דיכיל מימר וכו' ואולי יש לומר שחסרו לפנינו הקושיא והתירוץ.*) תני שלשה וכו' בחדושי הר"ן לב"מ דף פ"ב ע"ג (שהועד עליו במ"מ והג' בדפו' קראט) ובנ"י שם ריש פ"י [בקיצור והעיר עליו ב' מרה"פ) הובאה הגי' תני כך (יבנ"י איתא תאני וכן) שנים שהטילו לכיס זה מנה וזה מאתים ונגנבו כך הם חולקים באילון (והא תני באילין לפי דר' תמי' דף פ"ג ע"ג) אבנים ונגנבו (בד"ת נגנבו) מחצה לזה ומחצה לזה... אר"ש (בד"ת שמלאי) אבנים גסות (בד"ת גבות) הן ואי אפשר לבלול לצאת ידי כולן אבל סלעים דקים הן ולית מאן דידע אי מן הדין ואי מן הדין נסיב (נסיב ואי) מספק כל חד וחד נוטל לפי כיסו וג' לגרו' בבה"ג תני וכן שלשה שהטילו לכים וכו' והתני באילו אבנים נגנבו וכו' אמר ר' שמי סלעים דקים הן ואפשר לבלול לצאת ידי כולן כל אחד ואחד הולק לפי כיסו אבל אבנים גסות הן ולית מאן דידע אי מן הדין נסב אי מן הדין נסב מספק מחצה לזה ומחצה לזה ובבה"ג הגיה כבר מהרא"ף וב' נת"י ופי' תני בברייתא שהוזכר בה ברישא דין חליקה לפי מעות וכן שלשה וכו' כך הן חולקין שכל אחד מפסיד לפי מעותיו ומקשה והתני באילו אבנים שנפלו מן הבית והעלייה שלא היו שוין של שנים דכשנגנבו חולקין ההפסד למחצה [לפי

---

*) ומ"מ ק' לומר שאמוראים הקדמונים כמו שמואל (ורבה בר אבהו ע' ב' כתובו' דף צ"ג) ור' אלעזר פירשו המשנה בדרך דחוקה כזו ואולי יש מקום לומר שהם פירשו המשנה כפשטה אבל לא סברו כן אלא כתנא שסובר שחולקין בשוה (ע' בתוס' שם פ"י ה"ד ובריית' בב' שם) כדמשמע מדברי שמואל בב' ומדברי ר' אלעזר כאן ורבה בר אבהו בב' נמי לא אמר מעיקרא אלא שנראין דברי המשנה בזוזי הדתי וכו' ושוב חשבו בתלמוד שהם פירשו את המשנה כן וע' לעיל בהערה צד ס"ה ואולי גם רבי סובר הולקין בשוה והא דתניא בב' כתובו' שם זו משנת רבי נתן רבי אומר אין אני רואה דבריו של ר' נתן באילו אלא חולקות בשוה קאי אשלשה שהטילו לכיס ועיקר הגי' הי' חולקין בשוה. והנה רישא דמתניתין שם ק' מאד וע' בירוש' שם ובב' ובפירו' רב סעדי' גאון בתשה"ג שערי צדק ה' ד' סי' נ"ב (דף ס"ו ע"א) ובס' דרכה של תור' סי' נ"ט ואין לדחוק גם כן ולומר שהיו מסופקים כשהיו שם מאתים אם תטול בעלת המנה שליש ממנה הראשונה בלבד או תטול גם כן לפי שלא גבתה כל כתובתה שליש ממנה השניה ולכן אמרו תטול משליש של המנה השניה המוטל בספק חציו והיינו שלשים ושלש ושליש ממנה הראשונה ושש עשרה ושני שלישים ממנה השניה דהיינו המשים ביחד וכן כשהיו שם שלש מאות אמרו תטול בעלת המאתים ממאה וחמשים שנשתיירו לאחר שנטלה בעלת המנה המשים החצי דהיינו שבעים וחמש וממנה השלישית תטול חצי חציה דהיינו מנה ביחד דאם כן תקשה הדא למה לא תטול גם כן בעלת המנה מספק חלקה ממנה השלישית ועוד דלפי זה המאמר וכן שלשה שהטילו לכיס וכו' כך הן חולקין אינו עולה יפה דאין לדמות שלשה שהטילו לכיס לענין שכר והפסד לשלש נשים לענין שעבוד כתובתן כלל ואילו היינו יכולין לומר שמשנתנו נשתבשה כבר בזמן קדום כמו שקרה לפעמים ועיקר גירסתה הי' היו שם מאתים של מנה נוטלת חומש (תחת המשים) של מאתים ושל שלש מאות הולקות בשוה היתה מובנת והטעם הוא שמנה השלישית של בעלת שלש מאות אינה באה לחשבון לפי שאין שם אלא מאתים ולא באות להשבון אלא המנה של בעלת מנה וארבע מאות של בעלת מאתים ובעלת שלש מאות ולכל מנה מגיע חומש ממאתים שהיו שם וכן מגיע כשאין שם אלא מנה שליש לכל מנה הבאה לחשבון וכשהיו שם שלש מאות שהכל בא לחשבון שתות לכל מנה וחולקות לפי המעות והיינו דתנן וכן שלשה שהטילו לכיס וכו'.

מביאין לאמצע והולקין. אמר רבי לעזר ואפי'[א] דבר שדרכו להלק דיכיל מימר ליה את פרגמטיא דידך סגין ואת מנעה מזבנתא. אנא פרגמטיא דידי קליל ואנא הפך ומתהפך בדידי ומטי בך. עד כדון בשהיתה פרגמטייו נתונה כאן. היתה פרגמטייו נתונה ברומי דיכיל מימר ליה עד דאת סליק לרומי אנא הפך ומתהפך בדידי

[א] תוס' כתובו' פ"יו ה"ד ב' שם צ"ג

פירוש.

שהולקין לפי מעותיהן כשלקחו דברים שדרכן להלק לכמה אנשים דאז אף שנשתתפו הוי כאילו כל אחד ואחד לקח הלקו במעותיו לעצמו ולכן הולקין גם כן השכר וההפסד לפי מעותיהן אבל כשלקחו דברים שאין דרכן להלק כגון מרגלית וכל אחד לבדו לא הי' יכול לקנותה במעותיו אילולא שנשתתפו במעותיהן וקנוה ביחד מביאין השבר לאמצע ביניהן והולקין בשוה דיכול לומר מי שמעותיו מועטין להבירו לולא שנשתתפתי עמך במיעוט מעותי כגון עשר דינרים לא הי' מזבין לך המוכר כלום: אמר רבי לעזר ואפי' דבר שדרכו להלק כלומ' מביאין לאמצע והולקין ואולי יש לגרוס כן בפירוש: דיכיל מימר וכו' ואת מעני (כן הובאה גירס' בשמ"ק שם בשם הרמב"ן) מזבנתא אנא וכו'. פי' משום שיכול לומר לו סהורתך רבה ומשום זה אתה מתעכב ושוהה למכור (כי ענה, עני כמו שהה ע' ביכורי' פ"ג ה"ג סוטה פ"א ה"ד והוער עליהן באוצרי מלין וביצה פ"ה ה"ב ובבולן במשקל פעל ובפסיק' רבתי פ' כ"ב דפו' ווינא דף קי"ב ע"א מעני ובירוש' ברכות פ"ב ב"ר לפי דפו' ירושלם דף ט"ו ע"ב מתעני) אבל סהורתי מעטה ואני הופך בשלי ומסבב את עצמי ומתעסק בה למכרה מהרה ולקנית אהרת ולמכרה ומשיג אותך ואוכל להרויה במעט שלי כמו אתה בהרבה ולכן נחלוק בשוה ברוה שאילו לא נעשיתי שותף עמך כך הייתי מרויה ומקשה עד כדון הא ניחא כשהי' מסחרו כאן שהי' יכול למכור סחורתו במהרה אבל איך יאמר כן כשהי' מסחרו ברומי שהו' צריך זמן רב להוליך סחורתו שמה ומשנה שיכול לומר בעוד שאתה עולה לרומי למכור שם סהורתך אני מתעסק בשלי בסחורה ההיא או באהרת כאן ומשיג אותך אבל קשה למה לא פירש התלמוד שלפנינו איך מקיים ר' לעזר את המשנה דכתובות שהביא כמו שפירש תלמודא דכתובות דגרסינן התם אמר רבי אלעזר הדא דאת אמר בשהיתה הסלע הבירה או יתירה אבל לשבר ולהפסד כולהן הולקין בשוה וכו'

בשנטלו מרגליו' דאז יכול למימר ליה אלולי עשרה דינראי לא הוה מזבין לך אבל דבר שדרכו להלוק מביאין לאמצע והולקין וכו' אמר ר"א ודבר שדרכו לחלוק זו יכול למימר ליה את פרקמטיא דידך סגין ואת מעני זבינתא ונה [צ"ל ונא] פרקמיא [צ"ל פרקמטיא] דידי קליל ונח [צ"ל ונא] הפיך ומתהפך ומטיבך עד כדון בשהיתה פרקמטיא נתונה כאן היתה פרקמטיא בדומי [צ"ל ברומי] יכול למימר ליה עד דאסתלק (צ"ל דאת סלק) אנא הופך ומהתפ' [צ"ל הפיך ומתהפ'] בדידי הכא וטטיבך וכו' ואיכא דגרסי מענה וכו' ובשמ"ק הובא תמן תנינן וכן שלשה . . . . כשנטלו מרגלית בו יכול . . . . עשר . . . . ליחלק . . . ליחלק יכיל . . . סגיין את מעני מזבינתיה ונדי . . . ונדי . . . ומטי בך . . . כשהיתה פרגמטיא נתונ' כן היתה פרגמטיא ברומי דו יכיל . . . עד דאת סליק אנא הפיך ומתהפך . . . ואיכא דגרסי מעני וכו' ובר"ה שם איתא וכן שלשה שהטילו לכיס פיהתו או הותרו . . . אמ' ר' בון בר חיי' נראין דברים בשנטלו מרגלית דיכיל . . . לא הויא מזבין לך אבל דבר שדרכו ליחלק . . . בדבר שדרכו ליחלק דיכול . . . פרקמטיא . . . סגין ואת מעני מזבינתה ונהפיך (ונא הפיך) . . . ומטיבך . . . היתה פרקמטיא נתונה ברומי וכו' ובריטב"א שם איתא וכן ג' . . . פחתו והותירו . . . אמר ר' אבין בר חייא נראין הדברים כשנטלו מרגלית (וחסר שם) . . . פרקמטיא דידך סגיאן ואת מעטין מזבינתא וכי הפיך וכו' ונשתבש הרבה ובר"ן שם איתא אמר ר"א ודבר שדרכו ליחלק . . . את פרקמטיא דידך סגי ואת מעני מזבינתא ובה פרקמטיא דידי קלילו ואנא . . . עד כדון כשהיתה פרקמטיא נתונה כאן וכו'.

אמר קנה כן רבי שמעון אמר קנה. אלא שרבי יודן אומר קנה להי קנה למות. ורבי שמעון אומר לא קנה אלא למת בלבד. תמן[א] תנינן וכן שלשה שהטילו לכיס הותירו או פחתו כך הן חולקין. אמר רבי בון נראין דברים בשנטלו מרגלית[ב] דיכול מימר ליה אילולא עשרתי דינריי לא הויתה מובין כלון. אבל דבר שדרכו להלק

א) כתובו׳ פ״י ה״ד

ב) ע׳ מדר׳ תנחומא שנדפס מכבר סוף נצבים ילקו׳ איוב ר׳ תתקכ״ו

פירוש.

למותר קנה לכל (להצי?) ופירושו ר׳ מאיר ור׳ שמעון שניהם אמרו במשנתנו דבר אחד שבמו שר׳ שמעון אומר שהניזק קנה חלקו בשור המזיק ונעשה שותף בו עם הבעלים להתחייב בתשלומי נזקו כן ר׳ מאיר אומר אלא שר׳ מאיר אומר לא קנה אלא לענין מותר בלבד שאם חלק הבעלים אינו די לשלם חצי נזק ודמי חצי הנזק יתרין ומרובין על חלקן כגון ששור שוה מאתים שנגח שור שוה מאתים והבעלים נטלו מנה ושילמו מנה ממנו לניזק הזר והזיק שור שוה שלש מאות שהלק הבעלים בשור דהיינו מנה אינו מספיק לשלם חצי נזק השני דהיינו מאה וחמשים אז הניזק הראשון חייב לשלם את המותר דהיינו חמשים מהלקו אבל אם חלק חבעלים מספיק לשלם חצי נזק השני כגון ששור שוה מאתים שנגח שור שוה מאתים הזר ונגח שור שוה מאתים אין הניזק הראשון חייב כלום ור׳ שמעון אומר קנה למותר קנה לכל כלומ׳ אם נאמר שקנה הניזק הראשון הלקו בשור המזיק לשלם מותר שמודה בו ר׳ מאיר נבון לומר שקנה להשתתף עם הבעלים ולשלם מכל מקום (וכמעט אין צריך להעיר שהשבוש מת תחת מותר בקל יכול לגרום השבוש הי): תמן תנינן וכן שלשה וכו׳. למעלה ממנה שנינו בכתובות מי שהיה נשוי לשלש נשים ומת כתובתה של זו מנה ושל זו מאתי׳ ושל זו שלש מאות וכו׳ היו שם שלש מאות של מנה נוטלת חמשים ושל מאתים מנה ושל שלש מאות ששה של זהב לפי שדמי כל הכתובות עולין שש מאות וכיון שאין שם אלא שלש מאות כדי מחציתן כל אחת גובה מחצית כתובתה לפי הלקה ובתר הכי תנן וכן שלשה שהטילו לכיס. כלומ׳ זה מנה וזה מאתים וזה שלש מאות להשתתף ולעשות סחורה: הותירו או פחתו. במשנה דירוש׳ בכתובות איתא פחתו או הותירו וכן בסדר המשניות ובב׳ וכן בסדר הרי״ף וברמב״ם ה׳ שלוחין ושותפין פ״ד ה״ג ובהרא״ש ובס׳ העיטור שם ובתוס׳ רי״ד וכן הועתק הירוש׳ מכאן ברמב״ן לכתובו׳ (והובא בשמ״ק) ובהרא״ה (ובריטב״א) שם וכן הועת׳ מירוש׳ בתובות בר״ן שם וע׳ כתובו׳ פ׳ י״א מ״ה אבל בפיסקא דירוש׳ כתובו׳ איתא והותירו או פחתו וכן במד״מ והועתק מירוש׳ כתובו׳ ברמב״ן שם הותירו או פיחתו וכן הוא במשנ׳ דפו׳ נאפו׳ ובאגודה ופי׳ הותירו או פחתו המעות: כך הן חולקין. השבר וההפסד לפי חלקן ומעותן שהטילו לכיס: אמר רבי בון נראין וכו׳. נ״ק להפוך ולגרו׳ אמר רבי בון בר חייא נראין דברים בשנטלו דבר שדרכו לחלק אבל מרגלית מביאין לאמצע וחולקין דיכול מימר ליה אילולא עשרתי דינריי לא הוה מובין לך כלום(* ופי׳ נראין דברים

---

*] ובעיטור שם והובאו דבריו בב״י חו״מ סי׳ קע״ו ס״ה הועתק תמן תנינן ג׳ שהטילו לכיס. רבי בון בר חייא נראין דבריו שנטלו מרגליות כו׳ [צ״ל בו] יכול למימר אילולי עשרת דינרין לא הוה מזבינא לך כלו׳ אבל דרכו ליחלק מביאין לאמצע וחולקין רבי אלעזר אמר אפילו דבר שדרכו ליחלק בו יכול למימר ליה את פרקמטיא דידך סגי ואנא פרגמטיא דידי קליל ואנא הפך ומתהפך ומטובך וכו׳ ובב״י שם איתא תמן.... רבי חייא בר בון אמר נראין הדברים שנטלו מרגליות בו יכול למימר אלו לא עשיתי [צ״ל עשרתי] דינר לא הוה מזבנינא לך כלום.... לחלק.... אר״א אפי׳.... לחלק.... את פרקמטיא דידך סגיא ואת מסגית בזבינתך ואנא פרקמטיא דידי קליל ואנא מתהפך ומטיבך וכו׳ וברמב״ן שם איתא תמן תנינן שלשה שהטילו לכיס פחתו.... א״ר בון בר חייא נראין הדברים

על דעתה דרבי יודה הוקרה לראשון. על דעתיה דרבי מאיר הוקרה לשיני. עשה שכר על דעתיה דרבי יהודה השכר לראשון. על דעתיה דרבי מאיר השכר לשניהן: השביח^א על דעתיה דרבי יודן השביח לראשון. על דעתיה דרבי מאיר השביח לשניהן. אמר רבי יוחנן רבי יודה ורבי שמעון שניהן אמרו דבר אחד. כמה דרבי יודה

א) ע׳ לעי׳ פ״ג ה׳ י״א תוס׳ פ״ג ה״ה ובי׳ ל״ה.

פירוש.

שלר׳ יהודה הראשון יכול להקדישו ולא השני ולר׳ מאיר אף השני לברו יכול להקדישו): הוקיר. כלומ׳ ביניהון: דעתה. צ״ל כנ׳ דעתיה: לשיני. צ״ל לשניהן: השביח לשניהן. ואע״ג דאיתא לעיל פ״ג ה׳ י״א השביח המזיק אם עד שלא עמד בדין השביח אין לו אלא כשעת נזקו יש לומר דשאני הכא שנמסר השור לניזק מה שאין כן לעיל או דהכא מיירי שהשביח לאחר שעמד בדין וע׳ בתוס׳ פ״ג ה״ה ולעיל צד ע׳ הער׳ ראשונה:*)

אמר ר׳ יוחנן רבי יודה ורבי שמעון וכו׳. הגי׳ משובשת מאד ואולי יש לגרוס אמר רבי יוחנן רבי מאיר ורבי שמעון שניהם אמרו דבר אחד כמו דרבי שמעון אומר קנה כן רבי מאיר אומר קנה אלא שרבי מאיר אומר לא קנה אלא למותר בלבד ורבי שמעוז אומר קנה

*) כן נ׳ לפרש תלמודא אבל לשון הברייתא אמר ליה רבי יודן ומסרו לו לנזקיו ואינו אלא כמשכון בידו לפי פשוטה לא משמעה כן וק׳ למה לא י׳ הניזק חייב לר׳ יהודה משום שומר וגם לר׳ מאיר אי מיירי שנמסר השור לניזק וחזר והזיק תקשה למה לא י׳ חייב הניזק משום שומר ויפטרו הבעלים (ע׳ לקמ׳ ה׳ י״א) ובמתניתין קתני אם יש בו מותר יחזיר לשלפניו וקשה לפרש דהכי קתני אם יש מותר בנזקיו כדמתרץ רבינא בב׳ ל״ו ע״ב (ולפי התוספות שם ד״ה כגון יש לומר מיהו לר׳ מאיר המחייב את הניזק משום שותף דשותף לא נעשה שומר להתחייב על חלקו של חברו אבל לר׳ יהודה ק׳) ואולי יש מקום לומר דמיירי בשלא נמסר השור לניזק כדמשמע מפשטא דמתניתין ולשון ואינו אלא כמשכון בידו לאו דוקא והכי קאמר ר׳ יהודה לר׳ מאיר הסובר שישלם לאחרון שבהן למה יפסיד וישלם הניזק הראשון כשחזר והזיק הכי נמסר השור לניזק הראשון בעד נזקיו שיהא חייב לשמרו ובתשלומי נזקו הלא ברשות הבעלים הוא ואינו אלא כמשכון בידו לפי שהוא ממושכן לניזק כאפותיקי שלא יוכלו הבעלים למכרו וליתנו במתנה וסבר ר׳ יהודה שראשון ראשון נשכר ואולי יש לומר שגם ר׳ יוחנן פירש כן דברי ר׳ יהודה ולא בא אלא לומר שאף הקדש ביניהון אפילו כשלא חזר השור והזיק. והנה בב׳ איתא אמר ליה שמואל לרב יהוד׳ שיננא שבוק מתניתין ותא בתראי רישא ר׳ ישמעאל וסיפא ר׳ עקיבא וק׳ לומר ששמואל שהי׳ מן האמוראים הראשונים העמיד משנתנו בדרך דחוק׳ מאד כר׳ ישמעאל ואף על גב דלר׳ ישמעאל ראשון ראשון נשכר ובמתניתין תנן האחרון אחרון נשכר מתניתין מיירי בשתפסו ניזק ואם תקשה אם כן אם יש בו מותר יחזיר לבעלים ובמתניתין תנן יחזיר לשלפניו מתניתין מיירי באם יש מותר בנזקיו ושוב אמר בשביל פירוש הדחוק כזה לר׳ יהודה שבוק מתניתין ותא בתראי רישא ר׳ ישמעאל וסיפא ר׳ עקיבא (וע׳ ברש״י שם ואי קשיא נוקמא לדר״מ נמי כר׳ עקיבא וכשתפסו ניזק וכו׳ וגם בשלא תפסו כנ׳ יש לאוקומי כר׳ עקיבא אי נדחוק לפרש אם יש מותר בנזקיו מיהו ע׳ גם בתוס׳ ד״ה כגון) ואולי יש לומר ששמואל סבר שאין לחייב את הניזקין כשהשור הוא ברשות הבעלים וכדעת ר׳ יהודה לפי פירושא דלעיל וכדעת ר׳ ישמעאל בב׳ ומשום הכי אמר שבוק מתניתין דראשון ראשון נשכר (כר׳ ישמעאל בב׳) ולא אהרון אחרון כבמתניתין ולפי שרבא אוקים רישא דמתניתין כר׳ ישמעאל וכגון שתפסו ניזק ואין לומר לפי זה שבוק מתניתין משום דראשון ראשון נשכר כר׳ ישמעאל אבל הי׳ קשה להם מתניתין דרישא ר׳ ישמעאל וסיפא ר׳ עקיבא השבו שמשום קושיא זו אמר שמואל שבוק מתניתין. וגרסינן בתר הכי בב׳ אתמר נמי אמר ר׳ יוחנן הקדישו ניזק איכא בינייהו (ע׳ בשמ״ק וז״ל גירסת הספרים וכן היא בפר״ח איתמר נמי וכו׳ ורש״י ז״ל כתב דלא גריס ליה וכו׳ הרשב״א ז״ל והראב״ד ז״ל נמי גריס לה וכו׳) ויש להעיר דלפי הירוש׳ אמר ר׳ יוחנן הקדש ביניהון בין ר׳ מאיר ור׳ יהודה ובב׳ לא הוזכרו דברי ר׳ יהודה ואיתמר הקדישו ניזק איכא בינייהו בין ר׳ מאיר ור׳ שמעון דר׳ מאיר כר׳ ישמעאל ור׳ שמעון כר׳ עקיבא וק׳ וגם הא דאיתא שם בב׳ כי אתא רבין אמר ר׳ יוחנן משום פשיעת שומרין נגעו בה נאמר בירוש׳ אליבא דר׳ יהודה ובב׳ אליבא דר׳ מאיר.

שור שנגח ארבעה וחמשה שוורין כו׳. אמר ר׳ ינאי בא עליו רבי מאיר משני צדדין. מה נפשך שלך הוא תניהו לי: אינו שלך תניהו לי שאגבנו. ולא כן אמר[א] רבי לעזר שמירת נזקין בשמירת קניין. אמר ליה רבי יודן ומסרו[ב] לו לנזקיו ואינו אלא כמשכון בידו. ומה ביניהון רבי יוחנן אגמר הקדש[ג] ביניהון. על דעתיה דרבי יודה מקדיש הראשון. על דעתיה דרבי מאיר שניהן מקדישין אותו. הוקיר

א) לקי׳ ה״ו וע׳ לעיל פ״א ה״ב
ב) ב׳ ל״ו:
ג) תוס׳ פ״ה ה״א ב׳ ל״ג: ל״ג. ל״ו:

פירוש.

הנתיק משנת ר׳ שמעון שאינה מסכמת עם דברי ר׳ מאיר כצירתה וכדומה לזו במדות פ״ה מ״ד (ע׳ במאמר צווייטער בעריבט איבער דיא האבשולע וכו׳ צד כ״ט). ולענין הגי׳ במשנתנו ע׳ בד״ס ואיתא במשנ׳ ד׳ נאפו׳ זה אחר זה זה אחר זה וכן הי׳ כנ׳ הגי׳ במד״מ אלא שחסירה שם תיבת זה קודם אחר ב׳ והתיבות יש בו מות׳ יחזיר לשלפני פניו גם שם ליתנהו והגי׳ האחרון אחרון איתא נמי בד״נ (ושם איתא ור׳ ישמעאל או׳ שור וכו׳ שנגח לשור אחד וכו׳ אין הנבילה וכו׳) והגי׳ דינרי איתא נמי במד״מ ובמשנה כ״י ששייכה לר׳ דוד קויפמאן (ותסמן ע״י כ״י רד״ק ע׳ מ״ח לשנת נ״א צד קנ״ה) ובר״ח ובריי״ף ובאגודה ובס׳ העיטור ה״א אות ש״ן אות שני שיתוף (ד׳ לעמבערג דף י״ד ע״ד) הובא מירוש׳ כתובי׳ פ״י ה״ד חזר ונגח שור שוה מאתים האחרון נוטל מאה ושלפניו חמשים ושנים הראשנים דינר דינר של זהב ולפנינו איתא שם שור אחד . . . מנה . . . המשים זוז ושנים הראשונים דינר זהב:

[תלמוד] אמר ר׳ ינאי בא עליו ר׳ מאיר משני צדדין וכו׳. הרמב״ן במלחמות גר׳ בא עליו ר״מ בשני דרכים אם שלך הוא תנהו לי אם אינו שלך תנהו לי שאגבנו ממנו לא כן אמר ר״א שמירת נזקין כשמירת קנין אמר רב יודן נמסרו לו לנזקיו ואינו אלא כמשכון ואולי יש לגרו׳ בכה״ג תני אמר ליה רבי יודן נמסר לו לנזקיו אינו אלא כמשכון בידו אמר ר׳ ינאי בא עליו וכו׳ תנהו לי שאגבנו ממנו ולא כן אמר ר׳ לעזר דברי ר׳ יודן שמירת נזקין כשמירת שומר. שכר (ע׳ לקמ׳ ה״י) ומה ביניהון וכו׳ ופירושו ר׳ יהודה התנא כדמוכח מלקמן אמר ליה לר׳ מאיר הסובר שישלם לאחרון ואם שור שוה מאתים נגח שור שוה מאתים וחזר ונגח שור שוה ארבע מאות זוז האחרון נוטל את השור והניזק הראשון אינו נוטל כלום למה יהא הניזק הראשון חייב לשלם לאחרון אף כשהזיק השור ברשותו וכי נמסר השור לראשון בעד נזקיו שיהא כשותף בו וחייב הא אין השור אלא כמשכון בידו שלא יהא נשמט ממנו ואינו כבעליו להתחייב בתשלומי הצי נזקו ועלה אמר ר׳ ינאי בא עליו ר׳ מאיר כלומר הניזק השני אליבא דר׳ מאיר משני צדדין (או בשני דרכים) ואומר לראשון אם שלך הוא וקניתו לגבות ממנו תנהו לי שאתה שותף בו ואם אינו שלך אלא כמשכון בידך הלא הוא לבעלו הראשון ותנהו לי שאגבנו ממנו דהאי תורא דאזקן מיני׳ משתלמנא ומיהו ר׳ יוחנן לקמן סובר דלר׳ מאיר ניזק הראשון כשותף הוא ומקשינן ולא כן אמר ר׳ לעזר לקמ׳ ה״י שלדברי ר׳ יהודה חייבין הבעלין לשמור הנזקין כגון שור תם באותו אופן ששומר שכר חייב לשמור ואם כן נהי שלר׳ יהודה שור הנמסר לניזק אינו אלא כמשכון בידו מ״מ הוא חייב לשמור משכון בזה כשומר שכר (ע׳ ב״מ פ״ו מ״ו וז׳) ואם שמרו כן אין כאן חיוב משום תשלומי נזק כלל ואם לא שמרו כן אף שאינו חייב עליו כשהזיק שור אחר משום שותף חייב עליו משום שומר שכר ומה ביניהן בין ר׳ מאיר שמחייבו משם שותף ובין ר׳ יהודה שמחייבו משום שומר שכר ואמר ר׳ יוחנן הקדש ביניהון שלר׳ יהודה שאמר שאינו אלא כמשכון בידו של ניזק הראשון (כלומ׳ הבעלים) יכול להקדישו לבדו אבל לר׳ מאיר צריכין שניהן להקדישו שי׳ מוקדש (ע׳ בתוס׳ פ״ה ה״א ובברי׳ בב׳ ל״ג ע״ב ולפי הב׳ שם ל״ג ע״א ול״ו ע״ב יש לפרש:

שור שנגח ארבעה והמשה שוורי' זה אחר זה ישלם לאחרון שבהן אם יש בו מותר יחזיר לשלפניו יש בו מות' יחזיר לשלפני פניו האחרון אחרון נשכר דברי רבי מאיר. ר' שמעון אומר שור שוה מאתים שנגח לשור שוה מאתים ואין הנבילה יפה כלום זה נוטל מנה וזה נוטל מנה. חזר ונגח לשור אחר שוה מאתים האחרון נוטל מנה ושלפניו זה נוטל חמשים זוז וזה נוטל חמשים זוז. חזר[א] ונגח לשור אחר שוה מאתים האחרון נוטל מנה ושלפניו חמשים זוז ושנים הראשונים דינרי זהב.

א) כתובו' פ"י ה"ז

פירוש.

שור. תם ע' על הסידור לפ"ג ה' י"ב: ארבעה וחמשה. דרך המשנה לתפוס מספר הזה לומר דלאו דוקא הוא וע' בתוי"ט לשבת ריש פ' י"ה ובמשנה למלך ה' לולב פ"ח ה"ז וכבר הוער עליו בגליון מהרש"א אבל לפי הרמיונות במשנתנו לקמ' אין צורך להזכיר אלא שלשה*) ויתכן שיגח ד' וה' שוורים ועדיין י' תם כשלא הועד בו בפני בעלים ובפני ב"ד (ראב"ד בשיטה מקובצת וע' בב' כ"ד ע"א תוס' פ"ב ה"ב ופ"ד ה"ד וברשב"א כאן) או שראה שור ונגח וראה שור ולא נגח וראה שור ונגח ואחר נגיחה שניה ראה ב' פעמים או ג' שור ולא נגח דאפילו מועד לבירוגין ליכא (רש"י וע' ב' ל"ז ע"א): ישלם לאחרון וכו'. נ' שדעת ר' מאיר היא ששמירת השור מוטלת בראשונה על הבעלים וכל כמה שיש להן חלק בשור תם הן לבדן חייבין בתשלומי חצי נזקו ובשאין להן עוד חלק בו מחמת נגיחותיו שנתחייבו בתשלומיהן מגופו הניזק הראשון ואחריו השני וכו' נכנס תחתיהם כשהזיק עוד לשלם לאחרון שהניזק האחרון יאמר האי תורא דאזקן מיני' משתלמנא כדאיתא בב' ל"ד ע"א ומה לי אם הוא לבעלים הראשונים או לניזקין הראשונים כל שיש לו בו חלק הוא חייב בשמירתו ובתשלומי חצי נזקו אלא שהחיוב מוטל בראשונה על הבעלים ואחריהן על הניזק הראשון ואחריו על הניזק השני והיינו כשעמדו וזכו כבר הניזקין בדין או שעבר לכל הפחות בין נגיחה ונגיחה זמן שהיו יכולים לדעת בינתים את המאורע ולהזהר ולפיכך שנה שור שנגח ד' וה' שוורים זה אחר זה כלומ' בהפסק זמן בינתים ולא באחת ישלם בתחילה לאחרון שבהן ואם יש בו בנוגח מותר ששוה יותר מחצי נזק האחרון יחזור בתחילה המותר לניזק שלפניו לבדו ולא לכל הניזקין ואין צריך לומר לניזקין ולבעלים הראשונים ואם יש בו עוד מותר יחזיר לשלפני פניו ואם כן מי שהוא יותר אחרון נשכר והמאמר האחרון אחרון נשכר הוא כבלל אחר הפרט ואולי יש לומר שהמאמר בא להוסיף שאם יש בנוגח עוד מותרים שיחזירן שוב לאחרון אחרון אולם דעת ר' שמעון היא שהניזק האחרון בוודאי נוטל בתחילה כל חצי נזקו כמו לר' מאיר אלא שהבעלים והניזקים הראשונים יחדיו משלמים ונוטלים כל אחד ואחד לפי חלקו בשור הנוגח ולפיכך שור שוה מאתים וכו' חזר ונגח וכו' ושלפניו היינו הניזק הראשון והבעלים זה נוטל חמשים זוז וכו' חזר ונגח וכו' ושלפניו היינו הניזק השני חמשים זוז ושנים הראשונים דינרי זהב היינו כל אחד דינר זהב שהוא כ"ה זוז וע' בב' ובס' דרכה של תור' סי' ק. והנה מסגנון לשונו של ר' שמעון נ' שלא בא מעיקרא לחלוק על ר' מאיר אלא ששנה משנתו לפי דרכו ומסדר משנתנו לאחר שהביא משנת ר' מאיר

---

*) ובב' מפרשו רב חסדא בשבת ס' צ"ב וקב"ו ע"ב ובב"ק קי"ה ע"ב באופן אחר וכן לשון המשנה ארבעים וחמשים בנדה ל"ז ע"ב ולשון אחת או שתים ביומא כ"ג ע"א ולשון לפני שנה ולפני שנתיים ביומא פ"ב ע"א וע' בתוס' שביעית פ"א ה"ג.

Jahres-Bericht.

Das jüdisch-theologische Seminar begeht am 27. Januar zum vierundfünfzigsten Male die Gedächtnisfeier für seinen Stifter, den verewigten Kommerzienrat Jonas Fränckel. Anlässlich dieser Feier sollen die Herren Kandidaten DDr. Ludwig Golinski, Bruno Italiener und Hermann Schreiber, nachdem sie die theologisch-wissenschaftliche und die talmudisch-rabbinische Prüfung bestanden haben, als Rabbiner entlassen werden.

Im verflossenen Jahre wurde am 27. Januar, dem Geburtstage Sr. Majestät des Kaisers und Königs und dem gleichzeitigen Sterbetage des Stifters, die Doppelfeier in üblicher Weise begangen. Die Fest- und Gedenkrede hielt Herr Dr. Horovitz. Daran schloss sich die feierliche Entlassung des Herrn Kandidaten Dr. Adolf Kober unter Ueberreichung des Rabbinatsdiploms durch den Unterzeichneten, worauf Herr Dr. Kober Abschiedsworte an seine Lehrer und Studiengenossen richtete.

Zur Bewerbung um den Joseph Lehmann'schen Preis wurde im laufenden Studienjahre zum zweiten Male das Thema: „Untersuchung des Targum Scheni zu Esther auf seine Quellen" gestellt. Eine Arbeit ist eingegangen. Das Ergebnis soll am 27. Januar öffentlich verkündet werden.

Zur Bewerbung um den Dr. David Rosin'schen Preis war zum zweiten Male das Thema: „Darstellung der Ethik des Bachja Ibn Pakuda" gestellt worden. Die im verflossenen Jahre mit dem Motto נפשי אם חכמת חכמת לך eingegangene Arbeit zerfällt in zwei Teile. Im ersten werden die Grundlagen der Ethik Bachjas behandelt, im zweiten diese selbst ihrem Inhalte nach dargestellt. Ein Kapitel über den Charakter und den Einfluss der Ethik Bachja's bildet den Schluss. Dem Verfasser ist die Lösung der Aufgabe im zweiten Teile im allgemeinen besser gelungen, als im ersten. Er schliesst sich in seiner Darstellung an seine Vorlage, die Ethik Bachja's, an und geht der Versuchung, den Stoff in den Rahmen eines modernen ethischen Systems zu bringen, glücklich aus dem Wege. Ein solches Verfahren hätte, ohne einen wesentlichen Gewinn für den

Gegenstand, den Verfasser in mancherlei Schwierigkeiten verwickelt und wäre kaum ohne Zwang durchzuführen gewesen. Man kann daher die Behandlungsweise des Verfassers in dieser Hinsicht billigen, zum Nachteile der Arbeit jedoch fehlt es an einer eingehenden Berücksichtigung der Vorgänger Bachja's und der von ihm benützten Quellen. Von diesen Mängeln abgesehen, ist das Thema mit befriedigender Sachgemässheit unter Hervorhebung des Wesentlichen und Charakteristischen behandelt worden. Auch zeigt sich in den Anmerkungen eine genügende Bekanntschaft mit der Literatur über Bachja, nur dass daraus nicht immer der rechte Nutzen für die Darstellung im Text gezogen worden ist. Mit erheblicheren Mängeln ist der erste Teil behaftet. Die Beantwortung der Vorfragen lässt zuweilen die erforderliche Gründlichkeit vermissen. Es werden verschiedene Aeusserungen Bachja's nicht immer sorgfältig mit einander verglichen und die Entscheidung einseitig nach einzelnen Stellen getroffen, auch fehlt es nicht an Verstössen in Einzelheiten. Andererseits kann bemerkt werden, dass der Verfasser auch hier jedenfalls die für die Ethik Bachja's in Betracht kommenden Gesichtspunkte richtig hervorhebt und ein auf die wissenschaftliche Durchdringung des Gegenstandes gerichtetes Streben überall an den Tag legt. Mit Rücksicht darauf, wie auch in Anerkennung des Fleisses und des in der Bearbeitung sich kund gebenden warmen Interesses ist dem Verfasser unter der Voraussetzung, dass er die vielfach hervorgetretenen Mängel beseitigt, der Preis zuerkannt worden. — Die Eröffnung des mit dem angeführten Motto versehenen Umschlages ergab, dass der Verfasser Herr Dr. Albert Kahlberg war.

Das Seminar zählt gegenwärtig 28 Hörer. Neu eingetreten sind im vergangenen Jahre: Hugo Nothmann aus Kattowitz, Fritz Bernstein aus Breslau, Paul Lazarus aus Duisburg und Max Schüftan aus Rybnik.

Von ehemaligen Zöglingen des Seminars sind folgende in neue Aemter berufen worden: Herr Dr. G. Wilde zum Rabbiner in Magdeburg, Herr Dr. S. Freund, bisher Rabbiner in Ostrowo, zum Ortsrabbiner in Hannover, Herr Dr. B. Italiener zum Rabbiner in Darmstadt und Dr. L. Golinski zum Rabbiner in Pilsen.

Ausserdem ist zur Geschichte des Seminars im abgelaufenen Studienjahre Nachstehendes zu berichten:

Am 22. Februar beging das Seminar die Gedächtnisfeier für den verewigten Direktor Dr. Z. Frankel. Die Gedächtnisrede hielt Herr Dr. Steckelmacher.

Am 6. April, dem letzten Tage des Passahfestes, wurde im Anschluss an die Predigt eine Gedenkfeier für den verewigten Direktor Dr. Lazarus begangen. Die Predigt hielt sein Enkel Herr Dr. Bärwald.

Am 1. Juni 1907 verschied Herr Geheimrat Professor Dr. J. Freudenthal, der vom Jahre 1864 bis zum Jahre 1888 an unserem Seminar als Dozent segensreich wirkte. Er musste unsere Anstalt infolge seiner ehrenvollen Ernennung zum ordentlichen Professor an der hiesigen Universität verlassen. Folgende Worte, die das Lehrerkollegium damals in das Protokollbuch schrieb, mögen hier wiederholt werden:

„Das Lehrer-Kollegium spricht Herrn Prof. Freudenthal bei seinem Rücktritt von seiner bisherigen Stellung als ordentlicher Lehrer am Seminar im Namen der Anstalt wärmsten Dank und vollste Anerkennung für die Liebe und Hingebung aus, womit er seine Jahrzehnte lange segensreiche Lehrtätigkeit an derselben geübt, für die sichtbare geistige Förderung und Anregung, die er der grossen Zahl seiner ihm mit Liebe und Eifer folgenden Zuhörerschaft hat angedeihen lassen, sowie für die aufopfernde Fürsorge, die er dem materiellen Wohle derselben stets, und ganz besonders während seines Vorsitzes, zugewendet hat. Dem Gefühle des Bedauerns um sein Scheiden aus unserer Mitte steht mildernd und wohltuend gegenüber unsere Genugtuung und freudige Teilnahme an der ehrenvollen Anerkennung, die seine wissenschaftliche Bedeutung in seiner Ernennung zum ordentlichen Professor der Philosophie an der hiesigen Universität gefunden hat."

Am 18. September, am Versöhnungstage, wurde in der Predigt das Andenken des Seminarrabbiners Dr. Joël und des Professors Dr. Graetz s. A. besonders hervorgehoben. Die Predigt hielt Herr Dr. Schreiber.

Am 2. Oktober legte Herr Dr. S. Horovitz laut § 3 des Regulativs den Vorsitz im Lehrerkollegium nieder, worauf ihn der Unterzeichnete übernahm.

Zu der am 22. Oktober stattgefundenen Einweihung des „eigenen Heims für die Lehranstalt der Wissenschaft des Judentums" in Berlin wurde der Unterzeichnete vom Lehrerkollegium als Delegierter entsandt.

Am 7. Dezember wurde in der von Herrn Dr. Kahlberg gehaltenen Predigt das Andenken des Dr. Rosin und Dr. Zuckermann s. A. hervorgehoben.

Im vergangenen Jahre sind am Seminar folgende Vorlesungen -- zusammengestellt nach der im Statut gegebenen Reihenfolge der Disziplinen — gehalten worden:

I. Bibelexegese:

Vorlesung	Dozent
a) Hebräische Grammatik: 1. Grammatik. 2. Stilistische Uebungen.	Dr. Horovitz.
b) Auslegung des Pentateuchs, I. Buch Moses (Fortsetzung). c) Pentateuch-Kommentare: 1. für die untere Abteilung: Lektüre ausgewählter Stellen aus Raschi's Pentateuch-Kommentar. 2. für die obere Abteilung: Lektüre ausgewählter Stellen aus den Kommentaren des R. Abraham Ibn Esra, R. Samuel b. Meir und R. Mose b. Nachman zum I. Buch Moses (Fortsetzung). d) Cursorische Lektüre des I. B. Samuel (Schluss) } für die untere Abteilung. e) Kursorische Lektüre der Sprüche Salomos (bis cap. 20) } für die untere Abteilung. f) Auslegung des Propheten Jesaia (Fortsetzung). g) Biblische Altertümer. h) Exegetische Uebungen.	Dr. Brann.

II. Talmudstudium:

Vorlesung	Dozent
1. für die obere Abteilung: a) Statarisch: Gittin fol. 40—51. b) Cursorisch: Zebachim c. 5 c) Tur und Schulchan Aruch Jore Dea c. 111, 120—122; Partieen aus Hilchot Majan Umikweh.	Sem.-Rabbiner Prof. Dr. Lewy.
2. für die untere Abteilung: a) Statarisch: Traktat Ketubbot fol. 2—24; b) Cursorisch: Traktat Makkot fol. 2—13;	Dr. Horovitz.
c) Schulchan Aruch, Orach-Chajjim c. 685—697, 242—268.	Dr. Brann.

III. Jüdische Geschichte:

Geschichte der Juden und ihrer Literatur vom Ende des fünfzehnten bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts.	Dr. Brann.

IV. Religionsphilosophie:

a) Religionsphilosophie des Chasdai Krekas. b) Ethik der jüdischen Religionsphilosophen.	Dr. Horovitz.

V. Homiletik:

Homiletische Uebungen.	Dr. Horovitz.

Die Zinsen aus dem Direktor Dr. Zacharias Frankel-Fonds haben auch im vergangenen Jahre die ihrer Bestimmung entsprechende Verwendung gefunden.

Herr Rabbiner Dr. Koch aus Gothenburg hat zur Erhöhung des Legats für die verewigte Frl. Irma Fränkel 400 Mark gesandt.

Ausser den aus fundierten Legaten fliessenden Stipendien erhielten auch im vergangenen Jahre mehrere Seminaristen Unterstützungen durch Zuwendung nachstehender Stipendien, für die das Seminar hiermit seinen aufrichtigen Dank ausspricht.

Der Vorstand der hiesigen Synagogen-Gemeinde hat, wie alljährlich, eine Subvention von 600 Mark zu Stipendien bewilligt.

Vom Vorstande der Synagogen-Gemeinde hierselbst hat ein Seminarist aus der Alexander Bernhardt'schen Stiftung ein Stipendium von 60 Mark erhalten.

Von dem israelit. Studien-Beförderungs-Verein hier erhielten vier Seminaristen Stipendien.

Die Zinsen des Rabbiner Dr. Joël-Fonds wurden von der hiesigen Lessingloge zur Verteilung an Seminaristen überwiesen.

Der Vorstand der Synagogen-Gemeinde in Beuthen O.-S. erteilte einem Seminaristen aus Schlesien das Stipendium der Rabbiner Dr. Rosenthal-Stiftung.

Die vom Vorstand der Synagogen-Gemeinde in Schneidemühl dem Seminar zugewiesenen Zinsen aus der Rabbiner Salomon Brann'schen Stiftung wurden einem Seminaristen aus der Provinz Posen gewährt.

Von der Synagogen-Gemeinde in Magdeburg erhielt ein Seminarist ein Stipendium von 150 Mark.

Die B. H. Goldschmidt'sche Stipendienstiftung in Frankfurt a. M. verlieh einem Seminaristen ein Stipendium.

Von der Baron von Cohn-Oppenheim-Stiftung aus Dessau erhielt ein Seminarist ein Stipendium.

Vom mährischen Landes-Masse-Fonds erhielt ein Seminarist ein Stipendium von 200 Kronen.

Anlässlich des Gedächtnistages des seligen Herrn Em. Pringsheim sind dem Seminar 30 Mark zur Verteilung zugegangen.

Die Zinsen der Annette Vallentin'schen Stiftung, die von dem Rentier Herrn Henry Vallentin in Hamburg zum Andenken an seine verstorbene Mutter errichtet wurde, sind wiederum einem Seminaristen zur Wiederherstellung seiner Gesundheit durch eine Badekur stiftungsgemäss bewilligt worden.

Die Seminar-Bibliothek, welche nach dem letzten Abschluss 17,799 Druckwerke in 23,640 Bänden und 212 Handschriften in 248 Bänden umfasst, hat ausser den durch Ankauf erworbenen Büchern durch folgende freundliche Schenkungen, für die sie hiermit öffentlich ihren Dank abstattet, einen Zuwachs erhalten.

Sie erhielt die Jahresberichte:

1. der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. (Jahrg. 25). Berlin, 1907. 8^0; 2, des Rabbiner-Seminars in Berlin. Mit der wissenschaftl. Beilage von Barth, J.: Sprachwissenschaftl. Untersuchungen zum Semitischen. Berlin, 1907, 8^0; 3. den 38. Bericht über die Religionsschule der Synagogengemeinde Adass Jisroel in Berlin. Berlin, 1907, 8^0; 4. den 5. Geschäftsbericht des Hilfsvereins der deutschen Juden. Berlin, 1907; 5. den Bericht des Vorstandes der jüdischen Gemeinde in Berlin über die Gemeinde-Lehranstalten. Berlin 1907, 4^0; 6. der israel. Waisen-Verpflegungsanstalt in Breslau f. d. J. 1904—06. Breslau, 1907, 4^0: 7. des Finanzensekretärs der Lessingloge zu Breslau 1905—06. Breslau, 1906, 8^0; 8./9. der Rel.-Unterr.-Anstalten I (57) u. II (64) der Synagogen-Gemeinde zu Breslau. Breslau, 1907, 8^0; 10. des Verbandes zur Erziehung hilfsbedürftiger israel. Kinder in Breslau. Breslau, 1907, 8^0; 11. der Landesrabbinerschule in Budapest pro 1906—07. (Nr. 30.) Mit der wissenschaftlichen Beilage: Bacher, W,, Zwei jüdisch-persische Dichter Schahin und Imrani. Budapest, 1907, 8^0; 12. über den jüdischen Religionsunterricht zu Danzig. Von Rabbiner Dr. M. Freudenthal. Danzig, 1907, 8^0: 13. der israelitischen Religionsschule zu Frankfurt a. M. Frankfurt a. M., 1907, 8^0: 14. der Realschule der israelit. Gemeinde [Philantropin] zu Frankfurt a. M. Frankfurt a. M. 1907. 4^0; 15. über die Verwaltung der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. 21. Jahrg. 1904—05. Frankfurt a. M., 1906. 4^0; 16. die Zugangsverzeichnisse der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. (Fortsetzung.) Frankf. a. M. 1907. 4^0: 17./18. Bericht der Stadtbibliothek zu Hamburg über die Ver-

waltung pro 1905 u. 06; 19. Jahresbericht des Vereins zur Erziehung jüdischer Waisen in Palästina für das Jahr 1906. Frankf. a. M., 1907, 8⁰; 20. der Religionsschule der Synagogengemeinde zu Hannover. Hann. 1907, 8⁰; 21. über den Religionsunterricht der Synagogengemeinde zu Königsberg pro 1906–07. Königsberg, 1907, 8⁰; 22. über die Verwaltung des jüdischen Kurhospitals in Kolberg pro 1906. (Nr. 32.) Kolberg, 1906, 8⁰; 23. der israel.-theologischen Lehranstalt in Wien. Mit der wissenschaftl. Beilage von Müller, D. H. Komposition und Strophenbau, alte und neue Beiträge. Wien, 1907, 8⁰; 24. der Samsonschule zu Wolfenbüttel 1906–07. Wolfenbüttel, 1907, 4⁰; 25. Year book of the central conference of American Rabbis. Vol. 17. New-York, 1907, 8⁰.

Ferner:

Von Herrn Oberrabbiner *Dr. Adler* in London: Harris Isidore, Jews College jubilee volume comprising a history of the College and essays by teachers and former students of the institution London, 1906, 8⁰. — Von Herrn *Dr. S. Adler* in Frankfurt a. M. seine Abhandlung: „Zur Erinnerung an Hermann Baerwald". Frankfurt a. M., 1907, 4⁰. — Von der *Alliance Israelite Universelle in Paris:* 1. תורה נביאים וכתובים עם פירוש מדעי a) תורה, ספר בראשית b) נביאים, ספר ישעיה c) תרי עשר d) כתובים, ספר דניאל Schitomir, 1904–06; 2. Rapport sur les inscriptions Hébraïques de L'Espagne par M. Schwab. Paris, 1907, 8⁰; 3. אהבת ציון וירושלים. (Fortsetzung) Wilna, 1907, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. M. Appel* in Karlsruhe: 1. seine Trauerrede an der Bahre des verew. Prof. L. Levy, 8⁰; 2. seine Trauerrede anlässlich des Ablebens Sr. Königlichen Hoheit des Grossherzogs Friedrich. Karlsruhe, 1907, 8⁰. — Von Herrn *V. Aptowitzer* seine „Beiträge zur mosaischen Reception im armenischen Recht". Wien, 1907, 8⁰. — Von Herrn *Prof. Dr. Wilhelm Bacher* in Budapest seine Abhandlung: „Aus einem anonymen arabischen Hiobkommentar". Oxford, 1907, 8⁰. — Von Herrn *Dr. M. Barol* in Berlin sein Werk: Menachem ben Simon und sein Kommentar zu Jeremia und Ezechiel. Berlin, 1907, 8⁰. — Vom Herausgeber Herrn *G. S Belasco* in Ramsgate: ספר עזר הדת of Rabbi Isaac Pulgar. London, 1906, 8⁰. — Von Herrn *Dr. Berdyczewski* in Breslau: 1. ספר עבודת ישראל. Warschau, 1892, 8⁰; 2. ספר נועם אלימלך. Warschau, 1901, 8⁰; 3. אור צדיקים. Kolomea, 1886, 8⁰; 4. בספר. Krakau, 1907, 8⁰; 5. מעשית מהגדולים. Warschau, 1898, 8⁰; 6. מעשית פליאות נוראים ונפלאים. Lemberg, 1880, 8⁰; 7. Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des III. u. IV. Zionistenkongresses. Wien, 1899, 1900, 8⁰; 8. מסכת קדושין. 8⁰; 9. Rubin: הספירות·בחכמת הקבלה. Krakau, 1903, 8⁰; 10. שלש תבונות בישראל. Berdyczew, 1904, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Heinrich Berger* in Krotoschin sein Werk: Geschichte der Juden in Krotoschin. Krotoschin, 1907, 8⁰. — Von Herrn *Ignaz Bernstein* in Warschau sein Werk: Jüdische Sprüchwörter und Redensarten. Frankfurt a. M., 1908, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Biach* in Brüx, die am 21. Oktober 1907 an der Bahre des Dr. Fleischer gehaltenen Reden. Brüx, 1907, 4⁰. — Von Herrn *H. Bojarski* in Bjalystok, sein Werk: חיברת חקר מלים. Bjalystok 1907. 8⁰. — Von Herrn *Dr. M. Brann* in Breslau: 1. Dr. Rülf, Meine Reise nach Kowno. Memel, 1869, 8⁰; 2. Miksa Pollak, A Zsidók Bécs-Ujhelyen. Budapest, 1892, 8⁰; 3. Dott. A. Zammatto, Della Giudaizzazione dei nati da madre non ebrea. Padua, 1907, 8⁰; 4. H. Gross, Zwei kabbalistische Traditionsketten des R. Eleasar aus Worms. 8⁰; 5. S. Neumann, Die posthumen Briefe der Kaiserin Augusta und ihre Echtheit. Berlin, 1903, 8⁰; 6. S. Horvitz, כחה דהתירא. Tarnopol, 1907, 8⁰;

7. Dr. Maretzki, Geschichte des Ordens Bnei-Briss in Deutschland 1882—1907. Berlin, 1907, 8⁰; 8. Jakob Guttmann, Ueber Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum. 8⁰; 9. M. A. Herzberg, Der neue Jude des 18. Jahrhunderts. Gleiwitz, 1845, 8⁰; 10. R. Urbach, Judentum und Christentum. 8⁰; 11. Verwaltungsbericht des Gemeindeverbandes Breslau-Liegnitz für 1905/06 u. 1907. Breslau, 1906/07 8⁰; 12. Verzeichnis der Wohltätigkeitsanstalten in Breslau. Breslau, 1907, 8⁰; 13. Salomon Zwiebel, Die Arbeit (nach talmud.-rabb. Auffassung). Lemberg, 1903, 8⁰; 14. Semesterberichte der Vereine jüd. Studenten vom Sommersemester 1906. Strassburg, 1906, 8⁰; 15. M Silberstein, Meine letzte Zeit in der Israelitischen Waisenanstalt und 100jähriges Jubiläum derselben. 1805—1905. Breslau, 1907, 8⁰. — Von Herrn *Dr. Brody* in Prag seine Predigt: „Friedhofgedanken". Prag, 1907, 8⁰. — Von Herrn *Brüstiger* sein Werk: קלםמרים. Lemberg, 1906, 8⁰. — Von Herrn *Louis Burgfeld* in Breslau; Monumenta judaica Wien. 1906, 4⁰. — Von der Buchhandlung *Bruno Cassirer* in Berlin: Emil Arnoldt, Gesammelte Schriften. (Forts.) Berlin, 1908, 8⁰. — Vom *Deutsch-Israel. Gemeindebund* in Berlin seine Mitteilungen Nr. 67, 68, 69. Berlin, 1906/07, 8⁰. — Von Herrn Landrabbiner *Dr. Doktor* in Cassel: Beermann und Doktor, Raschis Leben und Wirken. Worms, 1906, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Max Ellguther* in Neisse seinen Aufsatz: Ueber soziales Denken und Handeln. Neisse, 1907, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Joseph Eschelbacher* in Berlin seinen Vortrag: Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie. Leipzig, 1907, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Frankl-Grün* in Kremsier sein Werk: Bachja und Jehuda Halevi. Pressburg, 1901, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Freund* in Hannover seine Festpredigt zum 80. Geburtstage des Herrn Landrabbiners Dr. Feilchenfeld. Schwerin, 1907, 8⁰. — Von Herrn *M. Friedenberg:* The Jews as German men of letters. New-York, 1905, 8⁰. — Von Herrn *Louis Ginzberg* in New York seinen Aufsatz: The Jewish primary school. Philadelphia, 1907. 8⁰. — Von Frau *Rosa Gomperz* in Budapest: Kaufmann-Freudenthal, Die Familie Gomperz. Frankfurt a. M., 1907, 8⁰. — Von Herrn *Ph. D. Julius H. Greenstone* sein Werk: The Turkoman Defeat at Cairo by Solomon ben Joseph Ha-Kohen. Pennsylvania, 1906. 8⁰. — Vom *Grossherzoglich Badischen Oberrate der Israeliten* in Karlsruhe: 1. NNr. 79 und 132 der Karlsruher Zeitung; 2. Nr. III d. Verordnungsblattes des Grossherzogl. Oberrats der Israeliten. Karlsruhe 1907, 8⁰; 3. Denkschrift zur Begründung seines Gebetbuchentwurfs. Pressburg, 1907, 8⁰. — Von Herrn Oberrabbiner *Dr. M. Güdemann* sein Werk: Jüd. Apologetik. Glogau, 1906, 8⁰. — Von Herrn Lehrer *de Haas* in Pyrmont: סליחות מכל השנה במנהג וינעציא בפיורדא, 1823, 8⁰. — Von Herrn *Dr. de Haas* in Breslau seine Inaug.-Dissertation: Ungedruckte Stücke aus den Breslauer deutschen Mahzor-Handschriften mit Uebers. und Erklärung. Breslau, 1906, 8⁰. — Von Frau *Dr. Honigmann* in Breslau: 7 Rundschreiben betreffend die Reformgemeinde in Berlin. Berlin 1845—47, 8⁰. — — Von Herrn Rabbiner *M. Jakob* seine: Exegetische Studie über Busse und Versöhnung nach Talmud und Midrasch. Wien, 1905, 8⁰. — Von Herrn *Dr. Israel Horn* seine Inaug.-Dissertation: Ein anonymer arabischer Kommentar aus dem XV. Jahrhundert zu Maimonides Dalalat al Ha'irin. Breslau, 1907, 8⁰. — Von der *Isr. Magyar Irodalmi Tarsulat*: 1. Evkönyv, Jahrg. XIII. Budapest 1907, 8⁰; 2. Szentiras. A szent Iratok. Budapest, 1907, 8⁰. — Von Herrn Bezirksrabbiner *Dr. Jaraczewsky* in Mühringen seine Rede am Grabe der sel. Frau H. Levi. Feuchtwangen, 1907, 8⁰. — Von Herrn *Dr. Jelski* in Berlin seine Rede an der Bahre des verst. Dr. J. F. Behrend. Berlin, 1907, 8⁰. — Von Herrn *Dr. med. Richard*

Kohn in Breslau: Dr. Paul Förster, Talmud und Schulchan Aruch. Breslau. 1892, 8⁰. — Von Herrn *Geh. Med.-Rat Dr. Herm. Kornfeld* in Gleiwitz: I. Samuelo, Zionismus und Kirchenstaat. Berlin, 1907, 8⁰. — Vom Herausgeber: Zwei Vorträge über Unsterblichkeit und Spiritismus von Dr. K. Lippe. Jassy, 1907, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. B. Koenigsberger* in Pleschen: 1. Griechische Mythen und ihre Parallelen in der jüdischen Literatur, 8⁰; 2. ל"ג באמר. Berlin, 1907, 8⁰. — Von Frau *Lobethal* in Breslau: 1. נביאים ראשונים; 2. נביאים אחרונים; 3. כתובים. Basel, 1824, 1825, 1827, 4⁰. — Von Herrn *Dr. Isaak Markon* seine Abhandlung: Die slavischen Glossen bei Isaak ben Mose Or Sarna. St. Petersburg, 1906, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Wilhelm Münz* in Gleiwitz sein Aufsatz: Die Judenmetzeleien in Russland. Breslau, 1906, 8⁰. — Von der *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin* die „Festschrift zur Einweihung des eigenen Heims" von J. Elbogen und J. Höniger-Berlin 1907, 8⁰. — Von der *Kultusgemeinde in Nürnberg*: Zur Erinnerung an Dr. Bernhard Ziemlich, Rabbiner in Nürnberg. Nürnberg, 1907, 8⁰. — Von Herrn *Dr. Felix Perles* in Königsberg i. Pr. seine Abhandlung „Judentum und Bibelwissenschaft" (S.-A. au Brülls Populär-wissens. Monatsblättern. — Von Herrn Rabbiner *Dr. M. Prossnitz* in Eger seine Festpredigten. Wien, 1906, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Pinkus* in Heidelberg 1. seine Trauerrede, gehalten bei Beerd. des Herrn John Sondheimer, 2. Gedächtnisrede, gehalten beim Trauergottesdienst für Se. Kgl. Hoheit Grossherzog Friedrich I. Heidelberg, 1907, 8⁰. — Von der *Redaktion der Magyar Zsido Szemle* den Jahrg. XXIV dieser Zeitschrift. — Von der *Redaktion der Revista Israelita* den Jahrg. I dieser Zeitschrift. — Von der *Redaktion der Rivista Israelitica* den Jahrg. IV dieser Zeitschrift. — Von Herrn *Moritz Rosenberg* in Breslau eine Anzahl hebr. Gebet- und Andachtsbücher. — Von Herrn *M. Reisin* sein Werk: עמוני אל נח. Warschau 1906, 8⁰. — Von Herrn Landrabbiner *G. Rülf* in Braunschweig seine Abhandlung: Alexander David, braunschweigischer Kammeragent von 1707—1765. Wolfenbüttel. 1907, 8⁰. — Von Herrn *Dr. Sack* in Heidelberg: 1. Israel Sack, Monistische Gottes- und Weltanschauung. Leipzig, 1899, 8⁰; 2. Israel Sack, Die Religion Alt-Israels nach den in der Bibel enthaltenen Grundzügen dargestellt. Berlin, 1889, 8⁰; 3. Israel Sack, Die altjüdische Religion im Uebergange vom Bibeltume zum Talmudismus. Berlin, 1889, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. A. Salvendi* in Dürkheim: 1. Der Prozess Eisenmenger von Leopold Löwenstein. Berlin, 1891, 8⁰; 2. ישמח לב. Waitzen, 1907, 8⁰; 3. אפריון. Jerusalem, 1905, 8⁰; 4. סמיכת נופלים. Szaploncza, 1905, 8⁰; 5. צבי לצדיק. Jerusalem, 1907, 8⁰; 6. קרנות צדיק. Jerusalem, 1903, 8⁰; 7. פירוש מ׳ כלה רבתי. Jerusalem, 1906, 8⁰; 8. רמזי שבת. Jerusalem, 1901, 8⁰; 9. ספר זכות ישראל. Pietrkow, 1906, 8⁰; 10. ספר יד המאיר. Munkacs, 1906, 8⁰; 11. ספר שלטי הזהב. Jerusalem 1901, 8⁰; 12. עולת חודש השני. Munkacs, 1907, 8⁰; 13. חבת ירושלים. Jerusalem, 1905, 8⁰; 14. תוספות הראש. Jerusalem, 1903. 8⁰; 15. Elieser ben-Jehuda: מלון. Jerusalem, 1903, 8⁰; 16. אשכול הכופר. Drohobycz, 1903, 8⁰; 17. ספר הזכרונות. Munkacs, 1905, 8⁰; 18. ספר דברי יצחק. Munkacs, 1906, 8⁰; 19. ספר עץ הדעת טוב. Jerusalem, 1906, 8⁰; 20. ספר אשל אברהם. Buczacz (Galizien), 1906, 4⁰; 21. ספר משכיות כסף. Lemberg, 1905, 4⁰; 22. מחצית השקל. Krakau, 1906, 8⁰: 23. Radu Porumbar und seine Greueltaten in Rumänien. Leipzig, 8⁰. — Von Herrn *Seligmann* in Amsterdam: S. J. Moscoviter, De Overgang tot het Christendom. Rotterdam, 1859, 8⁰. — Von der *Societé des Études Juives in Paris* Revue des Études juives. (Forts.) — Von der *Universitätsbibliothek* in Heidelberg: 1. Akademische Rede zur Geburtstagsfeier des Grossherzogs Karl Friedrich von Professor Dr. G. Jellinek, Der

Kampf des alten mit dem neuen Recht. — Von der Grossherzogl. Hess. Ludwigs-*Universitätsbibliothek* in Giessen: Paul Glaue, Die Vorlesung heiliger Schriften im Gottesdienste. Berlin, 1907, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Hermann Vogelstein* in Königsberg seine Predigt: Vier Fragen. Königsberg i. Pr., 1906, 8⁰. — Von Herrn *Dr. Josef Wohlgemuth* in Berlin: Die Vorträge des P. Erich Wasmann in Berlin. Frankfurt a M., 1907, 8⁰.

Der Verein Liwjath-Chen, dessen Aufgabe es ist, unbemittelte Hörer des Seminars in zartsinniger Weise vor dringender Not zu schützen, hat auch im vergangenen Jahre Teilnahme und Unterstützung von nah und fern gefunden.

Immerwährende Mitglieder: *)

Herr Issachar Baer Deutsch s. A., Kanitz (Mähr.)

Frau Bankier Hille, hier, E.-M.**)

Im abgelaufenen Jahre haben dem Vereine Beiträge und Spenden zugewiesen:

Aus Gleiwitz durch gütige Vermittelung des Herrn Rabbiner Dr. Münz:

Firma A. Danziger.
Herr Max Gassmann.
" Dr. Richard Glogauer.
" Louis Lichtenberg.
Herr Justizrat Eugen Lustig.
" D. Schlesinger u. Sohn.
" Gen.-Direktor Viktor Zuckerkandl.
" Rabb. Dr. Wilhelm Münz, E.-M.

Aus St. Gallen durch gütige Vermittelung des Herrn Rabbiner Dr. Schlesinger 120 Frcs.:

Herr Leopold Brandt.
" Moritz Brandt.
" Benjamin Dreyfus.
" Adolph Hahn.
" Ludwig Neuburger.
" J. H. Nördlinger.
" Joseph Porges.
Herr Mayer Rothschild.
" Hermann Ullmann.
" J. Wohlgenannt.
" Jakob Wyler.
" Rabbiner Dr. Schlesinger, E.-M.
Frau Rabbiner Dr. Schlesinger.

Die I. Brüdergesellschaft hierselbst hat dem Verein einen Jahresbeitrag von 100 Mark zugewendet.

Der Synagogenrat Mannheim hat dem Verein einen dauernden Jahresbeitrag von 100 Mark bewilligt.

---

*) Laut Beschluss der Generalversammlung können Einzelpersonen durch einen einmaligen Mindestbeitrag von 200 M. die dauernde Mitgliedschaft erwerben.

**) Laut Beschluss der Generalversammlung wird die Ehrenmitgliedschaft fortan durch beigefügtes E.-M. bezeichnet.

Die II. Brüdergesellschaft hier bewilligte dem Verein einen Jahresbeitrag von 50 Mark.

Herr Prof. Dr. G. Deutsch, Cincinnati, hat dem Verein als Stiftungsbeitrag für die immerwährende Mitgliedschaft seines verst. Vaters, J. Baer Deutsch, 200 Mark zugewendet.

Ausserdem haben im abgelaufenen Jahre ihre gütige Teilnahme für den Verein durch Zuwendung von Jahresbeiträgen oder Spenden bekundet:

Herr Konferenzrabbiner Dr. Appel, Carlsruhe.
= Prof. Dr. Badt, hier, E.-M.
= Rabbiner Dr. Berger, Krotoschin.
= Landgerichtsrat Dr. Berwin, hier.
= Rabbiner Prof. Dr. Biach, Brüx. E.-M.
= Lippmann Bloch, hier.
Bne-B'rith-Loge (Lessing-L.), Breslau.
= = = (Victoria-L.), Görlitz.
= = = (München-L.), München.
= = = (Sinai-L.), Kassel
= = = (Rhenus-L.), Mainz.
= = = (Friedrich-L.), Heidelberg.
= = = (Humboldt-L.), Neisse.
Herr Seminardoz. Dr. Brann, hier, E.-M.
= Julius Brann, hier.
= Justizrat Breslauer, hier.
= Fritz Brieger, hier.
= Louis Burgfeld, hier.
Frau Cassirer, hier.
Herr Geh.-R. Prof. Dr. Cohen, Marburg.
= Prof. Dr. Leopold Cohn, hier.
Frau Apotheker Cohn, hier.
= Louis Cohn, hier.
Herr Heymann Daniel, hier.
= Salomon Daniel, hier.
Frau David-Cohen, Darmstadt.
Herr Prof. Dr. Deutsch, Cincinnati.
= Rabbiner Dr. Deutsch, hier, E.-M.
Der deutsch-israelitische Gemeindebund, Berlin.
Herr Landrabbiner Dr. Doctor, Cassel, E.-M.
= Dr. Duschinsky, London.
= Rabbiner Dr. Eckstein, Bamberg.
= Rabb. Dr. Einstein, Landau. E.-M.
Herr Seminardozent Dr. Elbogen, Berlin.
= Rabbiner Dr. Eschelbacher, Berlin, E.-M.
= Dr. med. Feilchenfeld, Berlin.
= Rabbiner Dr. J. Finkelscherer, München, E.-M.
= S. Fränkel, hier.
= Emil Freudenthal, Hildesheim.
= Hirsch Freund, hier.
= Curator Dr. C. S. Freund, hier.
= Max Freund, hier.
= Rabbiner Dr. S. Freund, Hannover, E.-M.
= Freyhan, hier.
= Rabbiner Dr. M. Fried, Stockholm.
= H. Gassmann, hier.
= Landrabbiner Dr. S. Gronemann, Hannover, E.-M.
= Rabbiner Dr. Grunwald, Wien.
= Rabbiner Dr. Grzymisch, Danzig.
= Oberrabb. Dr. Güdemann, Wien, E.-M.
= Rabbiner Dr. Jac. Guttmann, hier, E.-M.
= Rabbiner Dr. Jul. Guttmann, hier.
= Dr. Heinemann, Hamburg.
= Henschel, Culmsee.
= Sem.-Dozent Dr. Horovitz, hier.
= Jeremias, Posen.
= H. Karger, hier.
= Seminardirektor Dr. Knoller, Hannover, E.-M.
= Rabbiner Dr. M. Krakauer, hier, E.-M.
= Rabbiner Dr. Krengel, Böhm.-Leipa.
Frau Direktor Dr. Lazarus, hier.
Herr Rabb. Dr. Lazarus, Frankfurt a. M.
= Carl Leipziger, hier.
= Oberrabb. Dr. Levi, Crefeld. E.-M.

Herr Rabbiner Dr. Ludwig Levi, Brünn.
= Wilhelm Levi, Walldorf i. Baden.
= Konferenzrabbiner Dr. Lewin, Freiburg, E.-M.
= Seminar-Rabbiner Prof. Dr. Lewy, hier, E.-M.
= J. E. Lewy, hier.
= Isaak Lewy, Berlin.
Frau Dr. Lobethal, hier.
Herr Marcus Löwenberg, Culmsee.
= Curator Stadtrat Marck, hier.
= Curator Stadtrat Milch, hier.
Verein Montefiore Uslar.
Herr Lehrer Moops, hier.
= Rabbiner Dr. Neubürger, Fürth, E.-M.
= Fabrikbesitzer Neustadt, hier.
= Justizrat Ollendorff, hier.
= Konsul Jacob Ollendorff, hier.
Rabbiner Dr. Perles, Königsberg.
= Rabbiner Dr. Perlitz, Nakel, E.-M.
= Rabbiner Dr. Pinkuss, Heidelberg.
= Stadtrat F. Pringsheim, hier.
= M. Pringsheim, hier.
Frau Rawitzer, Bojanowo.
Herr Rabbiner Dr. Rosenthal, hier, E.-M.
Herr Fabrikbesitzer Julius Sachs, hier.
= Rabbiner Dr. Salvendi, Dürkheim.
= Rabbiner Dr. Salzberger, Erfurt, E.-M.
= Prov.-Rabb. Dr. Sander, Giessen, E.-M.
= S. Scheyé, hier.
= Max Schönfeld, hier.
= Seminar-Rektor Prof. Dr. Schwarz, Wien, E.-M.
= Rabbiner Dr. Silberstein, Elbing.
= Oberrabbiner Prof. D. Simonsen, Kopenhagen.
= Konferenzrabb. Dr. Steckelmacher, Mannheim, E.-M.
Synagogengemeinde Pilsen.
Herr Rabbiner Dr. Thieberger, Budweis, E.-M.
= Rabbiner Dr. Theodor, Bojanowo.
= Rabbiner Dr. Ungerleider, Berlin.
= Wagner, Krotoschin.
= Rabbiner Dr. Wilde, Magdeburg.
= Rabb. Dr. Ziemlich s. A., Nürnberg, E.-M.
= Rabbiner Dr. Zuckermandel, hier, E.-M.

Es gestatteten jedoch auch in diesem Jahre die Einnahmen es nicht, den an den Verein gestellten Anforderungen in hinreichender Weise zu genügen.

Mögen edle Menschenfreunde und insbesondere die aus dem Seminar hervorgegangenen Rabbiner, welche die unentbehrliche Wirksamkeit des geräuschlos und segensreich schaffenden Vereins in unmittelbarer Nähe erkannt haben, nach Kräften dahin wirken, dass die Mittel ihm reicher zufliessen, und neue Mitglieder ihm gewonnen werden, dass insbesondere für die zahlreichen durch Tod oder andere Umstände ausgeschiedenen Mitglieder ihm Ersatz geschafft werde.

Breslau, im Januar 1908. Für das Lehrer-Collegium:

Prof. Dr. Lewy.

15/11

Jahres-Bericht

des

jüdisch-theologischen Seminars

Fraenckel'scher Stiftung.

Zur Gedächtnis-Feier für den Stifter,

Mittwoch, den 27. Januar 1909, vormittags 11 Uhr,

Wallstrasse 1b, 2 Tr.

Voran geht:

Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam.

Von

Dr. S. Horovitz.

BRESLAU
Druck von Th. Schatzky G. m. b. H., Neue Graupenstr. 5.
1909.

Einleitung.

Unter Kalam versteht man die Dogmatik, die scholastische Theologie der Araber, deren Anfänge man ungefähr in das erste Jahrhundert nach der Ausbreitung des Islam setzt. Die Vertreter des Kalam, die Mutakallimun, bilden einen Gegensatz sowohl zu den Philosophen im engeren Sinne, den arabischen Aristotelikern oder Neuplatonikern, wie Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rošd, wie auch zu den Fukaha, den Rechtsgelehrten, die sich mit der Gesetzesauslegung des Islam befassen[1]). In letzterer Beziehung heisst es, dass die Mutakallimun sich mit den Wurzeln des Glaubens (den 'Uṣul), das ist mit den Grundlehren beschäftigen, während die Fukaha es mit den Zweigen (den furu') zu tun haben. Wann der Name Kalam zuerst in diesem Sinne gebraucht wurde, und ebenso die ursprüngliche Bedeutung des Namens, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Nach einer Stelle bei Šahrastani hat es den Anschein, als ob der Name Kalam zuerst in den Tagen Mamuns aufgekommen wäre, als die Mutazila mit der griechischen Philosophie bekannt wurden und ihre eigene Methode mit der der Philosophen verbanden[2]). An einer anderen Stelle bezeichnet er als die Glanzzeit des Kalam die Zeit des Harun Al-Rašid und seiner nächsten Nachfolger[3]). Haarbrücker will nun die erste Stelle dahin verstehen, dass durch das Bekanntwerden der späteren Mutazila mit der griechischen Philosophie der Kalam, welcher bis dahin ohne eigentliche systematische Form war, zu einer eigenen Wissenschaft des Kalam um-

[1]) Sachau in den Sitzungsberichten der Kaiserl. Akademie der Wissensch. zu Wien philos.-hist. Klasse, Bd. 65, 1870, S. 711, hält es für wahrscheinlich, dass in der älteren Periode, etwa bis 200 d. Heǵra, der Ausdruck فقه nicht „Jurisprudenz“, sondern Glaubenslehre bezeichnete, demnach mit Kalam identisch war.

[2]) Šahrastani S. 18.

[3]) Šahr. S. 19. Vgl. auch Ibn Ḫaldun Mukkaddama Beyrut 1900, S. 463 ff.

gestaltet wurde[1]). Was den Namen betrifft, so ist er nach einigen darauf zurückzuführen, dass eine der Hauptkontroversen der Mutazila sich auf die Rede Gottes bezieht, wonach Kalam soviel wäre, wie die Wissenschaft von der Rede Gottes, während er nach anderen soviel wie Logik bedeutet und die Mutakallimun die ganze Wissenschaft nach einem Teile benannt hätten.

Wir lassen das alles auf sich beruhen; die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, ist, zu ermitteln, wie sich der Kalam zur griechischen Philosophie verhält. Renan sagt von der aristotelischen und neuplatonischen Richtung in der arabischen Philosophie, dass sie nur eine vorübergehende Episode in der Geschichte des arabischen Geistes, die wahrhafte philosophische Bewegung des Islam hingegen in den theologischen Sekten, bei den Kadariten, Gabariten usw., mit einem Worte im Kalam zu suchen sei[2]). Was nun das absprechende Urteil über die arabischen Aristoteliker und Neuplatoniker betrifft, so geht es uns hier nichts an; wir glauben, dass Renan im Rechte ist, wenn man auch hie und da Einwendungen zu machen versuchte. Was jedoch die zweite Behauptung betrifft, die Behauptung von der Originalität des Kalam, so ist sie meines Wissens noch nicht von irgend einer Seite angefochten worden. In der Tat verfehlen nicht die Ansichten der Mutakallimun auf den ersten Blick, den Eindruck der Selbständigkeit zu machen. Während die Abhängigkeit der arabischen Aristoteliker und Neuplatoniker von den Griechen handgreiflich vor Augen liegt, so ist das bei den Mutakallimun keineswegs der Fall. Man glaubt, etwas Neues vor sich zu haben, und wenn die eine oder andere Aeusserung an eine Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie flüchtig erinnert, ein durchgehender Einfluss ist schwer zu erkennen. Wir wollen nun im Folgenden dartun, dass dieser Schein der Originalität lediglich auf Missverständnissen verschiedener Art beruht. Nicht bloss, dass die Ansichten der Mutakallimun von den Neueren vielfach falsch aufgefasst wurden, sondern die arabischen Schriftsteller selbst, die uns die Ansichten der Mutakallimun überliefern und denen wir hauptsächlich unsere Kenntnis des Kalam verdanken, geben dieselben entstellt wieder. Ja vielfach wird das Missverständnis noch höher hinaufreichen und darauf zurückzuführen sein, dass die Autoren selbst, in deren Namen die eine oder andere Ansicht überliefert wird,

---

[1]) Haarbrücker, Uebersetzung Šahr. II, S. 389. Vgl. auch ZDMG. Bd. 57, S. 177 ff.

[2]) Renan, Averroes et l'Averroisme, Paris 1852, S. 67.

von Quellen abhängig sind, die sie nicht richtig verstanden haben. Ueber Einzelnes haben wir bereits anderwärts an verschiedenen Stellen gehandelt[1]), doch hielten wir es für ratsam, den Gegenstand noch einmal zusammenfassend und auf Grund eines umfangreicheren Materials zu beleuchten. Wir haben manches Neue aus Handschriften[2]) und aus Druckwerken, die uns früher nicht vorlagen, beibringen können. Unsere Untersuchung richtet sich vorzugsweise auf dunkle und schwierige Partieen im Kalam und wird nebenbei auch sonst verschiedene Fragen aus dem Gebiete des Kalam streifen. Nur gewisse Kontroversen, die mit Philosophie gar nichts zu tun haben, wie beispielsweise die Fragen über das Imamat und dergleichen, werden wir gänzlich ausser Acht lassen.

Da der Kalam auf die Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie in der ältesten Zeit einen sehr bedeutenden Einfluss ausgeübt hat, und selbst Maimuni, der Gegner des Kalam, demselben eine sehr eingehende Darstellung und Widerlegung widmet, eine Beleuchtung des Kalam also auch für die jüdische Religionsphilosophie von Wichtigkeit ist, so wird man eine Erörterung dieses Gegenstandes an dieser Stelle nicht unberechtigt finden.

---

[1]) ZDMG. Bd. 57, S. 177—196, Monatsschrift f. Gesch. u. Wissenschaft des Judentums 1904, S. 554 ff. u. S. 702 ff.

[2]) So Kitab al-fark bain al-firak von Kahir Al-Bagdadi Ms. Berlin, Ahlwardt Nr. 280, Al-Maǵmu min al-muhit bi-l-taklif von Abu Muhammed Ibn Mattawaihi, Auszug aus dem Werke Al-Muhit des Abd Al-Ǵabbar Ms. Glaser Nr. 52, die Encyklopädie von Al-Mahdi Ibn Al-Murtada Al-Hasani Ms. Glaser Nr. 230. Ich freue mich, bei dieser Gelegenheit der Verwaltung der Königl. Bibliothek zu Berlin, wie auch der Verwaltung der hiesigen Stadtbibliothek, welche mir die Benutzung der genannten Handschriften in ihren Räumen ermöglichte, meinen aufrichtigen Dank aussprechen zu können.

I. Kapitel

Stoiker.

Von allen Philosophenschulen der Griechen scheint die Stoa den Arabern am wenigsten bekannt gewesen zu sein. Es geschieht äusserst selten, dass ihr Name erwähnt wird, und zwar heissen die Stoiker: Männer der Halle oder des schattigen Platzes.[1]) Ausserdem verbergen sie sich unter einem Namen, dessen Ursprung sowohl den Neueren entgangen ist, als auch den arabischen Historikern selbst sicherlich unbekannt war. Es ist der Name Muattil (معطل), d. Leermacher, womit nach Šahrastani und Ḥaǧǧi Ḫalifa diejenigen bezeichnet werden, die nur das Sinnliche anerkennen, das Geistige aber leugnen, die Naturalisten (الطبيعية oder الطبيعيون)[2]). Muattil heissen nun häufig auch diejenigen, welche Gott alle Attribute absprechen, den Gottesbegriff sozusagen allen Inhalts entleeren, und daraus, meint Steinschneider, habe sich die allgemeine Bedeutung Freigeist entwickelt[3]). So aber verhält es sich in Wirklichkeit nicht. Es

---

[1]) Vgl. Al-Farabis philosophische Abhandlungen, ed. Dieterici S. 50, wo die Stoiker unter dem Namen اصحاب الرواق angeführt werden, womit Al-Ḳifti, Ta'riḫ Al-Ḥukama, ed. Lippert, Leipzig 1903, S. 25 zu vergleichen ist: واما الفرقة المسمّاة من اسم الموضع الذى كان يعلم فيه الفلسفة فشيعة كرسبس وهم اصحاب المظلة سموا بذلك لان تعلمهم كان فى رواق هيكل مدينة اثينية. Hier also wird die Stoa als die Schule des Chrysipp bezeichnet. Šahrastani II, S. 253, nennt die Stoiker اصحاب الرواق, S. 287 الرواقيون und S. 309 اهل المظال. Auch Jehuda ha-Lewi erwähnt in seinem Buche Cusari V, 14 die Stoiker unter der Bezeichnung اصحاب المظلة, was jedoch der Uebersetzer aus Missverständnis durch בעלי החשך והאיר wiedergibt, vgl. Steinschneider, Hebräische Uebersetzungen, S. 55, Anm. 63.

[2]) Šahr. II, 201 und Ḥaǧǧi Ḫalifa ed. Flügel I, p. 64.

[3]) Steinschneider zu עץ חיים, p. 308 Anm. Schmölders, essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, S. 122, sagt zur Erklärung des Namens nichts. Nach ihm bezeichnet der Name vorzugsweise die Araber in der Periode der Unwissenheit, d. h. in der Heidenzeit vor dem Auftreten Muhammeds.

lässt sich der Ursprung des Namens für Materialisten genau nachweisen. Er stammt aus der pseudo-aristotelischen Theologie, wo von den Materialisten gesagt wird, dass sie die Kräfte der geistigen Substanzen auf die Körper übertragen, die Seele aber und die geistigen Substanzen von jeder Kraft **entleeren**[1]). Da unter den Materialisten die Stoiker gemeint sind, wie sich aus einer Vergleichung mit der entsprechenden Stelle bei Plotin, Enn. IV. 7. 8. ergibt, so bezog sich der Name ursprünglich auf die Stoiker. Von dieser ursprünglichen Bedeutung des Namens wissen offenbar die Araber nichts. Auch was den anderen Namen betrifft, mit welchem die Stoiker deutlich bezeichnet werden, so kommt er höchst selten vor, und wo er erwähnt wird, hat man den Eindruck, dass man von der Existenz der Stoa nicht mehr als den Namen wusste. Eine Gesamtdarstellung der Lehren der Stoa vermissen wir bei Šahrastani, und was er im Namen des Chrysippus mitteilt, hat mit den geschichtlich überlieferten Ansichten desselben gar keine Aehnlichkeit[2]). Ebenso spricht Šahr. von einem älteren und jüngeren Zeno, welch letzterer wohl mit dem Begründer der Stoa zu identifizieren ist. Was wir von ihm erfahren, ist ein Ausspruch, der aus irgend einer apokryphen Quelle stammt[3]). Eine Erinnerung an den Stoizismus enthält auch Al-Batlajusi, welcher im Namen des Zeno die Ansicht mitteilt, dass Gott und die Weltkugel identisch seien[4]). Und so ist es möglich, dass vielleicht auch sonst irgendwo eine oder die andere Ansicht im Namen eines Stoikers mitgeteilt wird, eine nähere Bekanntschaft mit dem Stoizismus aber verraten die uns vorliegenden arabischen Quellen nicht.

Um so weniger ist es zu verwundern, wenn auch in neueren Darstellungen wie beispielsweise bei Steiner, Spitta, De Boer, Carra de Vaux von einem Einfluss des Stoizismus auf die Entwickelung der Philosophie bei den Arabern fast gar nicht gesprochen wird[5]).

---

1) Theologie des Arist., S. 32: فانهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية الى الاجرام وتركوا الانفس والجواهر الروحانية معراة من كل قوة.

2) Vgl. Šahr. a. a. O., S. 309.

3) Šahr. das., S. 331.

4) Kaufmann, Die Spuren des Al-Batlajusi, hebräischer Teil, S. 36: ובכבר טעו אנשים מן הפילוסופים במקום הזה טעות גדולה וחשבו כי הבורא ית׳ צורה נגדרת בעולם ולכן אמר תאלס כי השם נכנס בדברים ואמר זינון כי כדור העולם הוא האל ית׳ ושהמסבב הוא הסבה. K. emendiert, offenbar weil Thales folgt, נגררת in נגדרת, aber diese Emendation ist unberechtigt und passt in den ganzen Zusammenhang nicht.

5) Steiner, Die Mutaziliten, Leipzig 1865, übergeht die Stoiker mit Schweigen. Spitta, Zur Geschichte Abu-l-Hasan Al-Aša'ris, S. 5, hebt hervor den

Dem gegenüber soll hier nachgewiesen werden, wie gerade der Stoizismus auf die Entwicklung des Kalam von entscheidender Bedeutung war, was in zweifacher Beziehung von Interesse ist. Erstens geht die gewöhnliche Annahme dahin, dass der Stoizismus in den ersten christlichen Jahrhunderten sich immer mehr verliert, bis er dann gänzlich verschwindet. Im Gegensatze zu dieser Annahme würde sich nach unserer Behauptung ergeben, dass der Stoizismus, nachdem er in seiner ursprünglichen Heimat gänzlich geschwunden war, auf einem entfernten Schauplatz zu neuer Bedeutung und Geltung gelangt sei. Zweitens werden wir durch unsere Behauptung vor die Frage gestellt, auf welchem Wege wohl stoische Ansichten zu den Arabern gedrungen sind, von denen man später den Ursprung nicht kannte und von denen vielleicht selbst ihre ersten Vertreter und Anhänger unter den Arabern nicht wussten, wer sie zuerst aufgestellt hat. Es fehlt uns an jedem sicheren Anhaltspunkt zur Beantwortung dieser letzteren Frage; nichts desto weniger steht für uns der Einfluss des Stoizismus ausser allem Zweifel. Wir werden finden, dass uns viele Lehren im Kalam begegnen, die nur durch Zurückführung auf ihren stoischen Ursprung richtig verstanden werden können.

Als Vertreter des Stoizismus unter den Arabern nennen wir in erster Reihe Ibrahim b. Sajjar, welcher nach seinem Berufe den Beinamen Al-Naẓẓam führte[1], und dessen Blütezeit in die Tage Mamuns und Mu'taṣims fällt[2]. Er war nach den Zeugnissen Šahrastanis einer der ersten, welcher sich mit dem Studium der griechischen Philosophie beschäftigte[3] und nimmt unter den Begründern der Wissenschaft des Kalam einen hervorragenden Platz ein. Šahrastani bezeichnet ihn als Naturalisten, ob aber die Araber

---

Einfluss des Aristoteles und Plato auf die Entwickelung der Philosophie bei den Arabern. Von den Eleaten, Pythagoreern und älteren Joniern sagt er, dass sie den Arabern zu vollkommen mythischen Gestalten geworden sind. Die Stoiker werden von Spitta nicht einmal erwähnt. Bei De Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901, wird im Register der Name der Stoiker gar nicht erwähnt. Das Gleiche gilt von Carra de Vaux in betreff seiner Bücher Avicenne, Paris 1900, und Gazzali, Paris 1902.

[1]) Ḳahir Al-Bagdadi, Al-Farḳ 49a: وانما كان ينظم الخرز فى سوق البصرة ولاجل ذلك قيل له النظام.

[2]) Šahr. S. 18.

[3]) Šahr. S. 37: وقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة.

mit diesem Namen eine ganz bestimmte Vorstellung verbunden haben, dürfte, wie sich noch zeigen wird, zweifelhaft sein. Nach Ḳahir Al-Bagdadi verkehrte er in seiner Jugend viel mit den Anhängern des Dualismus, mit der skeptischen Sekte der Samanijja, und in späteren Jahren mit atheistischen Philosophen und mit Hišam Al-Ḥakam[1]). Gerühmt wird seine ausserordentliche Belesenheit auf den verschiedensten Literaturgebieten, seine vertraute Bekanntschaft mit Aristoteles, dessen Ansichten er widerlegte[2]). In überschwänglichen Worten preist ihn sein Schüler Ǧaḥiẓ, welcher sagt, wenn die Behauptung der Alten, dass in jedem Jahrtausend ein Mann geboren werde, der nicht seines Gleichen habe, wahr sei, so sei Naẓẓam ein solcher Mann[3]). Ferner versichert er, er habe niemanden gesehen, der im Kalam und in der Jurisprudenz bewanderter gewesen sei, als Naẓẓam[4]). Von Ḳahir Al-Bagdadi erfahren wir, dass es N. an Gegnern nicht fehlte, und dass viele Streitschriften gegen ihn verfasst wurden[5]).

---

1) Kahir Al-Bagdadi, S. 49a: وكان فى زمان شبابه قد عاشر قوما من الثنوية وقوما من السمنية القائلين بتكافى الادلة وخالط بعد كبره قوما من ملحدة الفلاسفة ثم خالط هشام بن الحكم الرافضى.

2) Al-Mahdi lidin Aḥmad b. Jaḥya b. al-Murtada al-Mutazilah, being an extract from the kitabu-l-Milal wa-n Niḥal, ed. T. W. Arnold I, Leipzig 1902. S. 29: وروى انه كان لا يكتب ولا يقراء وقد حفظ القران والتوراة والانجيل والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظ الاشعار والاخبار واختلاف الناس فى الفتيا . . . . وذكر جعفر بن يحيى البرمكى ارسطاطاليس فقال النظام قد نقضت عليه كتابه فقال جعفر كيف وانت لا تحسن ان تقراه فقال ايما احب اليك ان اقراه من اوله الى اخره ام من اخره الى اوله ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا وينقض عليه فتعجب منه جعفر.

3) Ibid. S. 30: قال الجاحظ الاوائل يقولون فى كل الف سنة رجل لا نظير له فان كان ذلك صحيحا فهو ابو اسحاق النظام.

4) Ibid. S. 30: قال الجاحظ ما رايت احدا اعلم بالكلام والفقه من النظام.

5) Al-Fark 43b: وجميع فرق الامة من فريقى الراى والحديث مع الخوارج والشيعة والنجارية واكثر المعتزلة متفقون على تكفير النظام وانما تبعه فى ضلالاته شرذمة من القدرية كالاسوارى وابى حايط وفضل الحدثى والجاحظ مع مخالفة كل واحد منهم له فى بعض ضلالاته وزيادة بعضهم عليه فيها واعجاب هولاء النفر اليسير به

Als ein Anhänger der stoischen Richtung erweist sich N. vor allem durch seinen Materialismus. Dieser Materialismus trägt ein so entschiedenes Gepräge, deckt sich in allen Einzelheiten so ganz mit den Ansichten der Stoa, dass ein zufälliges Zusammentreffen ausgeschlossen erscheint. Im Einzelnen gibt sich dieser Materialismus in folgenden Sätzen kund. Wie Šahr. in Uebereinstimmung mit anderen berichtet, behauptete N., dass die Farben, Geschmäcke und Gerüche Körper seien, und Ḳahir Al-Bagdadi ergänzt diese Nachricht durch den bemerkenswerten Zusatz, dass N. auch die Vorstellungen für Körper erklärte[1]. Šahr. bemerkt hierzu, N. habe sich durch seine Behauptung in einen Widerspruch mit sich selbst gesetzt, denn er habe auf der einen Seite die Accidenzen als Körper bezeichnet, während er auf der anderen Seite den Körper als die Zusammensetzung und Vereinigung der Accidenzen erklärt[2]. Wir können hierin keinen Widerspruch erblicken, sondern

---

كعجب النحل بدحرجته وقد قال بتكفيره اكثر شيوخ المعتزلة منهم ابو الهذيل فانه قال بتكفيره فى كتابه المعروف بالرد على النظام وفى كتابه عليه فى الاعراض والانسان والجزء الذى لا يتجزى ومنهم الجبّائى كفر النظام فى قوله ان المتولدات من افعال الله بايجاب الخلقة والجبائى فى هذا الباب هو الكافر دونه غير انه اردنا ان نذكر تكفير شيوخ المعتزلة بعضهم بعضا وكفره الجبائى فى احالته قدرة الله تعالى عن الظلم وكفره فى قوله بالطبائع وله فى ذلك كتاب عليه وعلى معمر فى الطبائع ومنهم الاسكافى له كتاب على النظام كفره فيه فى اكثر مذاهبه ومنهم جعفر بن حرب صنف كتابا فى تكفير النظام بابطاله الجزء الذى لا يتجزى واما كتب اهل السنة والجماعة فى تكفيره فالله يحصيها ولشيخنا ابى الحسن الاشعرى رحمه الله فى تكفير النظام ثلثة [50a] كتب وللقلانسى عليه كتب ورسائل وللقاضى ابى بكر الباقلانى الطيب الاشعرى رحمه الله كتاب كبير فى بعض اصول النظام وقد اشار الى ضلالاته فى كتاب اكفار المتأولين.

[1] Šahr. S. 39: ووافق هشام بن الحكم فى قوله ان الالوان والطعوم والروائح اجسام, vgl. Al-Fark 52b: فهى الالوان والطعوم والاصوات والخواطر فهى عنده اجسام مختلفة ومتداخلة.

[2] Šahr. das.: قال ان الجوهر مؤلف من اعراض اجتمعت . . . فتارة يقضى بكون اجسام [l. الاجسام] اعراض فتارة يقضى بكون الاعراض اجسام.

im Gegenteil, wir sehen in der zweiten Behauptung eine Konsequenz der ersten. Sind nämlich die Accidenzen Körper, so erscheint der Unterschied zwischen Substanz und Accidenz aufgehoben, man kann nicht mehr von einem den Accidenzen zugrunde liegenden Substrat sprechen, sondern der Körper ist dann weiter nichts, als die Vereinigung und Totalität der Accidenzen. Indem N. diese Konsequenz aus seiner Lehre zog, hat er sozusagen dem Einwand Plutarchs vorgebeugt, der den Stoikern vorwirft, dass sie einerseits eine Hyle den Qualitäten als Substrat zugrunde legen, während sie auf der anderen Seite die Accidenzen als Substanzen und Körper erklären[1]).

Seinem materialistischen Standpunkt gemäss erklärt N. weiter, dass der Geist nichts anders sei, als ein feiner Körper, der mit dem Leibe verflochten und ihn in allen seinen Teilen in gleicher Weise durchdringe, wie die Wässrigkeit die Rose, die Oeligkeit den Sesam, die Fettigkeit die Milch[2]). Dieser Geist ist, wie wir von Ḳahir Al-Bagdadi erfahren, nach N. eine einheitliche Substanz, ja es ist **ein** Geist, welcher alle lebenden Wesen durchzieht[3]). Der Mensch in Wahrheit ist, wie N. weiter lehrt, der Geist und die Seele, der Leib hingegen nur ihr Werkzeug und ihre Form. Der Geist ist es, dem die Kraft und das Vermögen, das Leben und der Wille zu-

---

[1]) Plutarch, de communibus notiis, S. 1328, ed. Dübner: Ἔτι τὴν μὲν οὐσίαν καὶ τὴν ὕλην ὑφεστάναι ταῖς ποιότησι λέγουσι, καὶ σχεδὸν οὕτω τὸν ὅρον ἀποδιδόασι· τὰς δὲ ποιότητας αὖ πάλιν οὐσίας καὶ σώματα ποιοῦσι. Ταῦτα δὲ πολλὴν ἔχει ταραχήν. Εἰ μὲν γὰρ ἰδίαν οὐσίαν αἱ ποιότητες ἔχουσι, καθ' ἣν σώματα λέγονται καὶ εἰσίν, οὐχ ἑτέρας οὐσίας δέονται· τὴν γὰρ αὑτῶν ἔχουσιν. Εἰ δὲ τοῦτο μόνον αὐταῖς ὑφέστηκε τὸ κοινόν, ὅπερ οὐσίαν οὗτοι καὶ ὕλην καλοῦσι, δῆλον ὅτι σώματος μετέχουσι. σώματα γὰρ οὐκ εἰσί. τὸ δὲ ὑφεστὼς καὶ δεχόμενον, διαφέρειν ἀνάγκη τῶν ἃ δέχεται καὶ οἷς ὑφέστηκεν.

[2]) Šahr. S. 38: الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب بجزائه مداخلة المائية في الورد والدهنية في السمسم والسمنية في اللبن. In gleicher Weise Al-Farḳ 50b: والفضيحة الثانية من فضائحه ان الانسان هو الروح وهو جسم لطيف فداخل لهذا الجسم الكثيف مع قوله الروح هي الحياة المشابكة لهذا الجسد وقد زعم انه في الجسد على سبيل المداخلة وانه جوهر غير مختلف ولا متضاد.

[3]) Vgl. ausser der in der vorigen Anm. aus Al-Farḳ angeführten Stelle daselbst noch 51a: والفضيحة الرابعة من فضائحه قوله ان الروح جنس واحد وافعاله جنس واحد und ferner 51b: والفضيحة الخامسة من فضائحه دعواه (52a) ان الحيوان كله جنس واحد.

kommt. Er ist vermögend durch sich selbst, und das Vermögen ist vor der Handlung[1].)

Was nun die Behauptung von der Körperlichkeit der Seele betrifft, so liegt die Uebereinstimmung mit der bekannten Anschauung der Stoiker auf der Hand, wobei noch der Ausdruck روح, der offenbar an das stoische πνεῦμα erinnert, besonders zu beachten ist. Auch die Behauptung von der Einheitlichkeit des Geistes lässt sich als stoisch nachweisen[2]). Aber noch charakteristischer für den stoischen Ursprung und noch entschiedener eine Entlehnung bekundend, ist die Behauptung von der eigenartigen Verbindung zwischen Geist und Körper und ihrer gegenseitigen Durchdringung, die N. durch die angeführten Beispiele klar zu machen sucht. Was anders wollen jene Beispiele veranschaulichen, als die sogenannte κρᾶσις δι' ὅλων nach der auffälligen Anschauung der Stoiker, jene Art der Verbindung, bei welcher die gemischten Teile sich völlig durchdringen, ohne ihre Besonderheit einzubüssen?[3]) Wenn nun N. weiter das Verhältnis von Leib und Seele dahin bestimmt, dass der Mensch in Wahrheit die Seele und der Geist sei, der Körper hingegen nur ihr Werkzeug und ihre Form, so werden wir auch darin eine Entlehnung aus der Stoa erblicken. Šahr. knüpft mit Unrecht hieran die Bemerkung, N. sei nicht im Stande gewesen, die Lehre der Philosophen ganz zu erfassen, da er in der

---

1) Šahr. das. الرابعة ووافقهم (scil. الفلاسفة) ايضا في قولهم ان الانسان في الحقيقة هو النفس والروح والبدن آلتها وقالبها . . . وقال ان الروح هي التي لها قوة واستطاعة وحيوة ومشئة وهي مستطيعة بنفسها والاستطاعة قبل الفعل.

2) Vgl. Zeller, 3. Aufl. 3. 1., S. 138, „dabei bemühten sie sich aber, die Einheit des Seelenwesens strenger festzuhalten als Plato und Aristoteles“, und das. S. 200, A. 2.

3) Ueber die Bedeutung der Beispiele kann kein Zweifel sein durch das danebenstehende مداخلة, welches die technische Bezeichnung für die κρᾶσις δι' ὅλων der Stoiker ist, wie aus folgender Stelle bei Ibn Ḥazm Kitab al-milal wal-nihal Cairo s. a. V, S. 60, erhellt: قال ابو محمد ذهب القائلون بان الالوان اجسام الى المداخلة ومعنى هذه اللفظة ان الجسمين يتداخلان فيكونان جميعا في مكان واحد. Von Al-Razi wird N. als Vertreter der Ansicht von der Möglichkeit der durch مداخلة bezeichneten Verbindung direkt genannt, vgl. Muḥassal S. 94: التداخل محال في الاجسام خلافا للنظام لانها متماثلة فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذات واللوازم والعوارض فيفضي الى اتحاد الاثنين. Dass die Stoiker für die Seele die κρᾶσις δι'

Behauptung von der Körperlichkeit der Seele mit den Naturalisten übereinstimme, während er in der Anschauung, dass der Mensch in Wahrheit die Seele sei, sich den Philosophen anschliesse[1]). Šahr. ist offenbar der Meinung, die Lehre von der Ueberordnung der Seele über den Körper stamme aus dem Kreise der Philosophen, womit die Behauptung von der Körperlichkeit der Seele nicht gut vereinbar sei. In Wirklichkeit aber ist die erstgenannte Lehre keineswegs auf den Kreis der sogenannten Philosophen, worunter Šahr. vorzugsweise Neuplatoniker und Aristoteliker versteht, beschränkt, sondern findet sich auch bei den Stoikern[2]). N. wird demnach

---

ὅλων angenommen haben, ergibt sich aus Alexander, de mixtione ed. Bruns, p. 216: *Τοῦ δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχειν ὡς ἐναργέσι χρῶνται μαρτυρίοις τῷ τε τὴν ψυχήν, ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχουσαν, ὥσπερ καὶ τὸ δεχόμενον αὐτὴν σῶμα, δι' ὅλου τοῦ σώματος διήκειν, ἐν τῇ μίξει τῇ πρὸς αὐτὸ σώζουσαν τὴν οἰκείαν οὐσίαν.* Die Beispiele, die Naẓẓam gebraucht, haben wir nicht gefunden, aber etwas Aehnliches bei Tertullian, adv. Hermog, C. 44: Stoici emin volunt deum sic per materiam decucurisse quomodo mel per furos. Aus der Stelle bei Ibn Ḥazm geht zugleich hervor, durch welche Gründe die Stoiker zu ihrer auffallenden Annahme gedrängt wurden, und die Darstellung Ibn Ḥ.'s stimmt mit den Ausführungen Zellers a. a. O., S. 126 u. 128, A. 2 Schluss, überein.

[1]) Šahr. das., Carra de Vaux Avicenne S. 25 glaubt, der Ansicht Naẓẓams liege die Aristotelische Anschauung zugrunde, wonach die Seele die Entelechie, die Form des Körpers sei. Naẓẓam jedoch habe diese Anschauung nicht richtig verstanden und infolgedessen das Verhältnis umgekehrt und den Körper als Form der Seele bezeichnet. Diese Auffassung ist durch nichts begründet, ja sie beruht auf einer völligen Verkennung der Anschauung N.'s von der Seele.

[2]) Die Ansicht, dass der Mensch im eigentlichen Sinne die Seele sei, wird von Nemesius dem Plato zugeschrieben, de natura hominis S. 10: *Πλάτων δὲ οὐ λέγει τὸν ἄνθρωπον εἶναι τὸ συναμφότερον, ψυχὴν καὶ σῶμα, ἀλλὰ ψυχὴν σώματι τοιῷδε χρωμένην.* Dieselbe Anschauung war auch den Neuplatonikern eigen, Plotin, Ennead. IV, 7, 1: *Τὸ δὲ κυριώτατον καὶ αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὸ σῶμα εἴη ἂν ἢ ὡς τὸ εἶδος πρὸς ὕλην ἢ ὡς τὸ χρώμενον πρὸς ὄργανον. ἑκατέρως δὲ ἡ ψυχὴ αὐτός.* Aber auch den Stoikern war sie nicht fremd und von Kleanthes sagt Epiph. adv. haer. III, 1, 37: *καὶ ἄνθρωπον ἐκάλει μόνην τὴν ψυχήν,* vgl. Stein, Die Psychologie der Stoa I, S. 209, A. 450. Vgl. über die verschiedenen Ansichten bei den Arabern Ibn Ḥazm V, S. 65: الكلام فى الانسان قال ابو محمد اختلف الناس فى هذا الاسم على ما يقع فذهب طائفة الى انه انما يقع على الجسد دون النفس وهو قول ابى الهذيل العلاف وذهب طائفة الى انه انما يقع على النفس دون الجسد وهو قول ابراهيم النظام وذهب طائفة الى انه انما يقع عليهما معا كالبلق الذى لا يقع الا على السواد والبياض معا. Derselben Ansicht wie N. ist aber auch Mu'ammar, trotzdem er hinsichtlich seiner Grundansicht von der Seele auf einem diametral entgegengesetzten Standpunkt steht. Die Seele ist nach ihm, wie nach N., der eigent-

diese Lehre denselben Leuten entlehnt haben, denen er auch seine Lehre von der Körperlichkeit der Seele verdankt, die von Šahr. als Naturalisten bezeichnet und von uns als Stoiker erkannt wurden[1]).

Eine besondere Erörterung erfordert die oben zuletzt angeführte Behauptung N.'s, dass der Geist vermögend sei durch sich selbst und das Vermögen der Handlung vorangehe. In ähnlicher Weise wie Šahr., überliefert Ḳahir Al-B. die Ansicht N.'s[2]), und es hat nach dem Wortlaute bei beiden den Anschein, als ob N. behaupten wollte, dass das Vermögen dem Geiste nicht von anderwärts verliehen, sondern von Haus aus eigen sei. Ganz deutlich ergibt sich dieser Sinn aus der Polemik, mit welcher Ḳahir Al-B. den Satz N.'s be-

---

liche Mensch und der Körper nur ihr Werkzeug, aber nach ihm ist die Seele eine Idee oder immaterielle Substanz, der die Eigenschaften des Wissens, des Vermögens, des freien Willens zukommen, aber weder Bewegung noch Ruhe, noch sonst eine Accidenz des Körpers, die von Zeit und Raum nicht eingeschlossen wird und mit dem Körper nur insofern im Zusammenhang steht, als sie ihn regiert und leitet, Šahr. S. 47. Während Muʿammar, wie schon die ganze Darstellung verrät, offenbar Plotin folgt, hat man inbezug auf N. keinen Grund anzunehmen, dass er seine Ansicht anderen als seinen gewöhnlichen Gewährsmännern entlehnt. Vgl. auch Maʿani al-nafs, ed. Goldziher S. 19. Zur Sache vgl. noch Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Literatur, Berlin 1895, S. 18 A. 1, und Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau 1898, S. 63 A. 1.

[1]) Ob Šahr. unter den Naturalisten, zu denen er N. und auch Ǵaḥiẓ, S. 53, rechnet, einen eng umschriebenen Kreis von Philosophen verstand, dürfte zweifelhaft sein. Nach der sehr unbestimmt gehaltenen Charakteristik, die Gazzali, Munkid (ed. Schmoelders, Paris 1842), S. 14, von den Naturalisten gibt, scheint eine gewisse Hinneigung zum Materialismus ein Hauptcharakterzug derselben gewesen zu sein, wobei Abweichungen in einzelnen, auch wichtigen Fragen nicht ausgeschlossen sind. Der Begriff scheint ein ziemlich weiter gewesen zu sein und allerlei Schattierungen zu umfassen. In diesem Sinne ist wohl auch bei Šahr. der Ausdruck zu verstehen. Bei De Boer, Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XIII, S. 159 ff., fehlt gerade dies Merkmal des Materialismus, und was er selbst zur Charakteristik der Naturphilosophie sagt, z. B. dass die Vertreter derselben „unter dem Einfluss spätgriechischer Philosophen standen, die die Natur als Kraft der Weltseele mit allerlei wunderbaren Wirkungen ausstatteten", scheint mir das Wesen der Naturphilosophie am wenigsten zu treffen, wenigstens stimmt dies gar nicht zu der Schilderung, welche Gazzali von den Naturphilosophen entwirft. Bei Masoudi, Prairies d'or IV, p. 101 ff., worauf de Boer hinweist, bedeutet das Wort ganz allgemein Physiker ohne jede spezifische Nebenbedeutung.

[2]) Al-Farḳ S. 51: والفضيحة الثالثة من فضائحه قوله بان الروح التى هى الانسان بزعمه مستطيع بنفسه (51b) حتى بنفسه وانما يعجز لآفة تدخل عليه والعجز عنده جسم.

gleitet[1]). Allein sowohl Šahr. als auch Ḳahir Al-B. scheinen die Ansicht N.'s falsch wiedergegeben zu haben. Mit einer zwar geringen, jedoch für die richtige Auffassung wichtigen Abweichung im Wortlaut wird die Ansicht N.'s von Ibn Ḥazm angeführt. Nachdem er inbezug auf die Frage, ob das Vermögen der Handlung vorangehe, allerlei Ansichten mitgeteilt, führt er zum Schluss die Meinung N.'s an, welcher mit einigen anderen behauptet habe, das Vermögen sei nichts anderes als der Vermögende selbst. Ebenso behaupteten sie, das Unvermögen sei nichts anderes als der Unvermögende, mit Ausnahme N.'s, nach welchem es ein Schaden ist, welcher den Vermögenden trifft[2]). Ibn Ḥazm hat offenbar das Richtige, weil die Ansicht N.'s in der von ihm mitgeteilten Fassung auf die gleiche Quelle hinweist, aus welcher seine sonstigen Ansichten stammen. In der Behauptung N.'s kommt der Nominalismus der Stoiker, ihre Anschauung von der Unwirklichkeit alles Gedachten, zum Ausdruck[3]), und da das Vermögen nur begrifflich vom Substrat trennbar ist, gibt es für N. kein Vermögen, nur ein vermögendes Subjekt. Das Gleiche gilt natürlich auch vom Unvermögen, wenn auch Ibn Ḥazm den Sachverhalt so darstellt, als ob N. in diesem

---

[1]) Das. ولا يخلوا من ان يقول في العجز والميت انه نفس الانسان الذي يكون حيّا قادرا او يقول ان الميت العجز جسده فان قال ان الانسان هو الذي يعجز ويموت ابطل قوله بان الانسان حيّ بنفسه ومستطيع بنفسه لوجود نفسه في حال موته وعجزه ميتة او عاجزة وان زعم ان الروح حي قوي بنفسه وان الجسد هي الذي يموت ويعجز غير الذي كان حيّا قادرا ويجب على هذا القول ان لا يكون الله تعالى قادرا على احيا ميت ولا على اماتة حيّ ولا على اقدار عاجز ولا على تعجيز قادر لان الحيّ عنده لا يموت والقوي لا يعجز وقد وصف الله تعالى نفسه بانه يحيي الموتى وان زعم ان الروح حي قوي بنفسه وانه تموت وتعجز لآفة تدخل عليه لم ينفصل ممن يزعم انه ميتة عاجزة بنفسها وانه تحيي وتقوى بحياة وقدرة تدخلان عليه.

[2]) Ibn Ḥ. a. a. O. III, S. 22: وقال ابو اسحق بن ابراهيم بن سيار النظام وعلي الاسواري وابو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الاصم ليست الاستطاعة شيئا غير نفس المستطيع وكذلك ايضا قالوا في العجز انه ليس شيء غير العاجز الا النظام فانه قال هو آفة دخلت على المستطيع.

[3]) Vgl. Zeller a. a. O., S. 79.

Punkte von seinen Genossen abgewichen wäre. Er hat N. in diesem Punkte missverstanden, wie er überhaupt die Meinung N.'s nach den Voraussetzungen, auf welchen sie beruht, und in ihrem Zusammenhange mit seinen sonstigen Ansichten nicht verstand, so dass infolgedessen die Angriffe, die er gegen N. richtet, auf einen Streit mit Worten hinauslaufen[1]). Ja, wir werden sogleich Gelegenheit haben, zu erfahren, was unter dem Schaden zu verstehen ist, durch welchen nach N. das Unvermögen herbeigeführt wird, aber auch von vornherein steht es für uns nach der eben gegebenen Erklärung fest, dass nach N. zwischen dem Vermögen und Unvermögen kein Unterschied bestehen kann, dass beide nach ihm nichts anderes sind als das vermögende beziehungsweise unvermögende Subjekt.

Wenn wir nun die Lehre N.'s über den Menschen weiter verfolgen, so stossen wir wieder auf Sätze, welche seine Abhängigkeit von der Stoa entschieden beweisen. N. behauptete, dass alle Handlungen des Menschen Bewegungen seien, auch die Erkenntnisse und Willensakte, die er für Bewegungen der Seele hielt, und die Ruhe erklärte er als eine Bewegung des اعتماد, des „Sichstützens", wie wir den dunklen Ausdruck zunächst wörtlich wiedergeben wollen[2]). Es ist nun merkwürdig, wie N. auch hier mit den Stoikern zusammentrifft. Sie waren es, welche zuerst auch das Tun und Leiden unter die Kategorie der Bewegung stellten[3]). Als einen Beweis für die Abhängigkeit N.'s von der Stoa möchten wir freilich dieses Zusammentreffen nicht hinstellen, da die stoische Anschauung später allgemein geworden ist und von Plotin und anderen auch dem Aristoteles zugeschrieben wird[4]).

---

[1]) Ibn Ḥ. a. a. O., S. 27, wendet gegen N. ein, dass doch niemand den Unterschied zwischen Substanz und Accidenz, zwischen Subjekt und Prädikat bestreitet. Allein wir haben schon oben bei der Behauptung, die Eigenschaften seien Körper, gesehen, wie tatsächlich nach N. der Unterschied zwischen Substanz und Accidenz aufgehoben erscheint, und wenn dies auch der gewöhnlichen Vorstellungsweise widerspricht, so gilt dies auch von vielen anderen Ansichten der Stoiker. Ist doch eine ganze Schrift von Plutarch, die Schrift de communibus notiis, gerade dem Nachweise gewidmet, dass die Stoiker sich so häufig mit der gewöhnlichen Anschauungsweise in Widerspruch setzen, trotzdem sie angeblich gerade auf die allgemeine Uebereinstimmung soviel Gewicht legen. Widerlegt also ist N. durch die Einwürfe Ibn Ḥ.'s nicht, seine Behauptung ist vielmehr in seiner ganzen Anschauung begründet.

[2]) Šahr. S. 38: الثالثة قوله ان افعال العباد كلها حركات فحسب والسكون حركة اعتماد والعلوم والارادات حركات النفس.

[3]) Zeller a. a. O., S. 180.

[4]) Zeller das. A. 2 wird die Bemerkung des Simplicius zitiert: „Plotin und andere übertragen aus der stoischen Lehre in die aristotelische die Annahme: „τὸ κοινὸν τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν εἶναι τὰς κινήσεις".

Eine so genaue Kenntnis aber der griechischen Philosophie, dass ihm selbst die kleinsten Unterschiede zwischen den einzelnen Systemen nicht entgangen wären, können wir selbstverständlich bei N. nicht voraussetzen. Immerhin aber verdient die Tatsache an sich hervorgehoben zu werden. Hingegen weist entschieden auf die Stoa zurück die Behauptung, dass die Ruhe eine Bewegung des 'I'timad sei. Was bedeutet nun 'I'timad für sich und was bedeutet es in der Behauptung Naẓẓams? Es ist seltsam, welche Verwirrung über die Bedeutung dieses Begriffes bei den Späteren herrscht, wie sie die verschiedensten Erklärungen vorbringen, ohne das Richtige zu treffen, und aus ihren widersprechenden Angaben geht bloss das Eine mit Sicherheit hervor, dass ihnen jede Ueberlieferung fehlt[1]). Die Verbindung, in welcher N. das Wort gebraucht, macht den Gegenstand noch dunkler, und es ist höchst wahrscheinlich, dass sowohl Šahr. wie Ibn Ḥazm und andere[2]) die Behauptung N.'s wörtlich wiedergeben,

---

[1]) Vgl. die von Schreiner, Studien über Jeschu'a ben Jehuda S. 43 A. 2 angeführten Erklärungen, die sämtlich den Sinn des Wortes gänzlich verfehlen. Am deutlichsten offenbart sich die Verwirrung in der aus Masa'il angeführten Stelle: والاقرب ان ابا القسم يشير بالاعتماد الى انه سكون او حركة وبعض المنتسبين اليه يصرح بنفيه. Also Ruhe oder Bewegung bedeutet es! Die Unklarheit, welche über die Bedeutung des Wortes herrscht, hindert jedoch die Araber nicht, dasselbe zu gebrauchen. Abu Rašid selbst wendet es ziemlich häufig an, wie aus dem von Biram, Leyden 1902, herausgegebenen Teile des eben genannten Werkes Masa'il erhellt. Vgl. die vom Herausgeber S. 38 A. 2 genannten Stellen. Dass das Wort mit der von Schreiner a. a. O. aus Aristoteles angeführten Stelle nichts zu tun hat, dass dadurch der Sinn des Wortes auch gar nicht erklärt wird, wird nach unserer Darlegung im Text sich von selbst ergeben.

[2]) Vgl. Ibn Ḥ. a. a. O. V, S. 55: قال ابو محمد ذهبت طائفة الى ان لا حركة فى العالم وان كل ذلك سكون . . . وهذا قول منسوب الى معمر بن عمرو العطار مولى بنى سليم احد رؤساء المعتزله وذهبت طائفة الى ان لا سكون اصلا وانما هى حركة اعتماد وهذا قول ينسب الى ابراهيم ابن سيار النظام . . . وذهبت طائفة الى ابطال الحركة والسكون معا وقالو انما يوجد متحرك وساكن فقط وهو قول ابى بكر بن كيسان الاصم وذهبت طائفة الى ان الجسم فى اول خلق الله تعالى ليس ساكنا ولا متحركا وذهبت طائفة الى اثبات الحركة والسكون الا انها قالت ان الحركات اجسام وهو قول هشام بن الحكم شيخ الامامية وجهم بن صفوان السمرقندى وذهبت طائفة الى اثبات الحركة والسكون وان كل ذلك اعراض. Die Stelle, die wir hier angeführt haben, ist äusserst lehrreich. Es werden die Ansichten ganz oberflächlich zusammengestellt, ohne Rücksicht auf ihre Bedeutung und die Voraus-

ohne sich über den Sinn irgendwie klar zu sein. 'I'timad ist nichts anderes als das stoische τόνος, die Spannung des Körpers, die Strömung des Pneumas, welche vom Zentrum des Körpers nach der Peripherie hin sich erstreckend und von dort wieder zurückkehrend die Teile einerseits zusammen und andererseits in gewissen Abständen auseinanderhält[1]). Auch etymologisch betrachtet ist 'I'timad eine nicht ungeschickte Wiedergabe des griechischen τόνος, abgesehen von inneren Gründen, welche für diese Identifizierung sprechen[2]). Eine dunkle Spur von der ursprünglichen Bedeutung hat sich in der Bemerkung Ḥasanis erhalten, dass die Vereinigung zweier entgegengesetzter 'I'timad, wovon der eine anziehe, der andere fortstosse, in einem Substrat möglich sei[3]). Dass aber Ḥasani keine klare Vorstellung vom Begriffe des 'I'timad hat, geht aus dieser Bemerkung selbst hervor; er weiss nichts vom Pneuma und auch nichts davon, dass gerade in dieser entgegengesetzten Strömung des Pneumas das Wesen des 'I'timad besteht[4]). Nur als

---

setzungen, auf denen sie beruhen. Wir werden später sehen, wie hier drei Ansichten als verschieden aufgeführt werden, die in Wirklichkeit einer Quelle, dem Stoizismus, entstammen.

[1]) Vgl. Zeller a. a. O., S. 118 u. 131, an welch letzterer Stelle die Lehre der Stoiker vom τόνος mit der Anschauung neuerer Naturphilosophen von der Expansiv- und Attraktivkraft verglichen wird.

[2]) Als ein Beleg für die Richtigkeit unserer Auffassung sei im Besonderen die von Schreiner a. a. O. S. 43 A. 1 aus dem Werke des Jeschua ben Jehuda angeführte Stelle erwähnt: וגם ימחל נפלו נולד מפני כי אלו היה כן לא היה יולד אלא עם אלאעתמאד אשר הוא התעמוד בלשון הקודש ואנחנו כהלים על מיני התעמוד ועם זה לא תולד הגופות מהם. Weder die Uebersetzung „Widerstand" (Schreiner), noch „Druck" (Biram a. a. O.) gibt in diesem Zusammenhang einen Sinn, wohl aber die Bedeutung: Spannung, und die Widerlegung der Annahme, dass die Welt von selbst durch 'I'timad entstanden sei, wäre demnach eine Zurückweisung der stoischen Anschauung, wonach die Weltbildung durch den τόνος im Urpneuma erfolgt sei, vgl. die Ansicht des Kleanthes über die vom Urfeuer durch den τόνος immer aufs neue ausgehende Weltbildung bei Stobaeus, Eclog. I, 342: καὶ τοιούτην περίοδον ἀεὶ καὶ διακόσμησιν ποιουμένου, τοῦ ἐν τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ τόνου μὴ παύεσθαι. Ob aber Jeschua ben Jehuda selbst mit dem Worte 'I'timad eine ganz bestimmte Vorstellung verband, kann nach seinem Einwand ואנחנו כהלים על מיני התעמוד bezweifelt werden. Die von ihm widerlegte Ansicht mag ihm von irgend woher bekannt gewesen sein, ohne dass ihm ihre Bedeutung ganz klar war.

[3]) Al-Ḥasani Ms. Glaser Berlin Nr. 230 f. 32b: ويجوز اجتماع اعتمادين مختلفين فى محل واحد احدهما لازم والاخر مجتلب.

[4]) Dass er nicht die richtige Vorstellnng hat, geht auch aus seiner Bemerkung daselbst hervor: هو المعنى الذى يوجب تدافع الجسم فى احد الجهات.

eine ganz dunkle Erinnerung, in welcher die ursprüngliche Bedeutung noch schwach durchschimmert, wollten wir die Aeusserung Ḥasanis nicht unerwähnt lassen. Nachdem wir nun den Begriff des 'I'timad im allgemeinen gefunden, wissen wir auch, was Bewegung des 'I'timad bedeutet, es ist soviel wie das griechische *κίνησις τονική*, und die Behauptung N.'s dürfte demnach einen passenden Sinn erhalten. Wie die Bewegung, so ist bei ihm der Gegensatz, die Ruhe, in der allgemeinen erweiterten Bedeutung, als Beharren des Körpers zu verstehen. Was den Körper zusammenhält, sagt demnach N., ist die Bewegung des *τόνος*[1]). Jetzt sind wir auch im Stande, mit der oben angeführten Behauptung N.'s, dass das Unvermögen ein Schaden sei, welcher den Körper treffe, einen bestimmten Sinn zu verbinden. Gemeint ist ein Nachlassen und Erschlaffen des *τόνος*, der Spannung, da nach der Anschauung der Stoiker alle Kraft und alles Vermögen von der Stärke, das Gegenteil von einer Schwäche der Spannung herrührt.

Die Erörterung über den Begriff des 'I'timad hat uns auf das Gebiet der Physik geführt, und im Zusammenhang damit seien einige Ansichten erwähnt, die mehr oder weniger die Zugehörigkeit N.'s zu den Stoikern verraten. Nach Ǧaḥiẓ behauptete N., dass die Körper sich beständig erneuern, von Al-Ḫajjat jedoch wird die Richtigkeit dieser Ueberlieferung bezweifelt[2]). Diese Ansicht ist zu-

---

[1]) Vgl. Stobaeus, Eclog. I, 405, wo Chrysipp der *κίνησις* die *μονή* in verschiedener Bedeutung gegenüberstellt: *τὸ μὲν οἷον ἀκινησίαν σώματος, τὸ δὲ οἷον σώματος σχέσιν κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως, νῦν τε καὶ πρότερον.* Ebenso wird 410 im Namen des Apollodor der *κίνησις* die *σχέσις* gegenübergestellt als *συνοχὴ κατὰ τόπον ἢ σχῆμα καὶ τὸ ἴσχεσθαι τοιοῦτον.* Fasst man demnach den Begriff Ruhe bei N. in dieser Bedeutung als Verharren des Körpers, so stimmt seine Behauptung mit der Ansicht der Stoiker überein, vgl. Zeller a. a. O., S. 118 und die daselbst Anm. 5 aus Alexander inbezug auf die allgemeine Substanz angeführte Stelle: *ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται* (Chrysippus) *τὴν σύμπασαν οὐσίαν πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ' οὗ συνάγεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθές ἐστιν αὐτῷ τὸ πᾶν.*

[2]) Kahir Al-B. Farḳ 54: والفضيحة الثالثة عشر من فضائحه ما حكاه الجاحظ عنه من قوله بتجدد الجواهر والاجسام حالا بعد حال وان الله تعالى يخلق الدنيا وما فيه من غير ان يفنيها ويعيدها . . . وذكر ابو الحسين الخياط فى كتابه على ابن الراوندى ان الجاحظ غلط فى حكايته هذا القول عن النظام. Vgl. Ibn Ḥazm a. a. O. S. 54, Muḥaṣṣal S. 93, Ḥasani 29a, Masail S. 62 u. 58. Die Anmerkung des Herausgebers daselbst S. 63 A. 1 ist unverständlich. Der Sachverhalt ist einfach der: Die Körper dauern nicht durch eine besondere Ursache nach Ḫajjat, sondern die Vernichtung muss durch eine besondere Ursache herbeigeführt werden.

nächst mit der von Maimuni[1]) und anderen im Namen vieler, besonders orthodoxer, Mutakallimun angeführten Ansicht, dass die Accidenzen nicht zwei Zeitmomente dauern, nicht zu identifizieren. Die Ansicht N.'s lässt sich mit der Anschauung der Stoiker von dem unablässigen Wechsel des Stoffes in den Einzelwesen vergleichen. Mit der früher erörterten Behauptung N.'s betreffend die Bewegung und Ruhe und der von uns gegebenen Erklärung bildet die in Rede stehende Ansicht von der beständigen Erneuerung der Körper insofern keinen Widerspruch, als trotz des angeblichen beständigen Wechsels eine gewisse Beharrlichkeit angenommen wird, der Körper in jedem einzelnen Augenblicke als Ganzes existiert, der Wechsel sich nur auf den Stoff bezieht, die Qualität aber während der ganzen Dauer des Einzelwesens sich gleich bleiben soll und die Individualität nicht als aufgehoben gilt[2]). Auch die bevorzugte Stellung, die N. nach Ḳahir Al-B. unter den Elementen dem Feuer eingeräumt haben soll, erinnert an stoische Anschauungen[3]). Schliesslich sei erwähnt, dass N. ein Gegner der Atomenlehre war und um die Möglichkeit der Bewegung zu erklären, die Theorie vom Sprunge (طفرة) aufstellte[4]). Die Gegnerschaft gegen die

---

Eine Vernichtung der Substanzen ist möglich, weil die Macht Gottes sich auch in dieser Weise, in der Vernichtung und Aufhebung, äussern kann. Nach der entgegengesetzten Ansicht führt Gott die Vernichtung nicht direkt herbei, sondern er unterlässt bloss, die Erneuerung, die Fortdauer herbeizuführen, und die Körper vergehen von selbst.

[1]) Moreh I, 72, 6.

[2]) Vgl. Zeller a. a. O. S. 94 und die daselbst Anm. 5 aus Plut. de comm. not. 44, 4, S. 1083 angeführte Stelle: ὡς δύο ἡμῖν ἕκαστός ἐστι ὑποκείμενα, τὸ μὲν οὐσιά τὸ δὲ (erg. nach Zeller ποιόν) · καὶ τὸ μὲν ἀεὶ ῥεῖ καὶ φέρεται, μήτ' αὐξόμενον μήτε μειούμενον, μήτε ὅλως οἷόν ἐστι διαμένον. τὸ δὲ διαμένει καὶ αὐξάνεται καὶ μειοῦται καὶ πάντα πάσχει τἀντία θατέρῳ συμπεφυκὸς καὶ συνηρμοσμένον καὶ συγκεχυμένον καὶ τῆς διαφορᾶς τῇ αἰσθήσει μηδαμοῦ παρέχον ἅψασθαι. Gegen N. wurde der Einwand erhoben, dass nach seiner Lehre die Identität der Persönlichkeit aufgehoben werde, der Verbrecher nicht heute bestraft werden könnte, für das, was er gestern getan, Ḥasani 27a. Auf Leugnung der Identität nach der heraklitischen Lehre vom ewigen Fluss der Dinge geht auch hinaus der sogenannte Αὐξανόμενος λόγος, vgl. Bernays, Gesammelte Abhandlungen, ed. Usener, Bd. I, S. 109 ff.

[3]) Al-Farḳ 52a: والفضيحة السادسة من فضائحه قوله بان النار من شانها ان تعلو بطبعها على كل شى وانها اذا شملت من الشوائب الحابسة لها فى هذا العالم ارتفعت حتى تجاوز السموات الى ان تكون من جنسها ما تتصل بها فلا تفارقه.

[4]) Šahr. S. 38: وافق الفلاسفة فى نفى الجزؤ الذى لا يتجزى واحدث القول بالطفرة.

Atomistik stempelt zwar N. noch nicht zum Stoiker, aber es kann hervorgehoben werden, dass auch die Stoiker sich die Bekämpfung der Atomistik besonders angelegen sein liessen[1]. Hierher gehört auch die Behauptung N.'s von der Verschiedenheit der Körper im Gegensatze zur Behauptung von deren Gleichheit[2]. Es handelt sich hierbei um die Annahme mehrerer qualitativ verschiedener Urstoffe im Gegensatze zur Annahme einer unbestimmten Anzahl von qualitativ gleichen Atomen. Was die Behauptung vom Sprunge betrifft, so vermochten wir eine Spur derselben im Stoizismus nicht aufzufinden. Es mag sein, dass sie von N. selber herrührt, eine Entlehnung aus irgend einer stoischen Quelle ist aber immerhin wohl möglich, wenigstens erfahren wir aus einer Stelle bei Plutarch, dass die Stoiker, um die Möglichkeit der Bewegung trotz ihrer Annahme von der unendlichen Teilbarkeit des Körpers zu erklären, vor den paradoxesten Behauptungen nicht zurückschraken[3].

Wie inbezug auf die Erhaltung, so stellte N. auch inbezug auf die Schöpfung der Welt eine eigentümliche Lehre auf, die bei den Arabern unter dem Namen Kumûn (das Verborgensein) bekannt ist. Dieser Lehre gemäss behauptete N., dass Gott die existierenden Dinge in der Weise wie sie jetzt sind, Metalle, Pflanzen, Tiere und Menschen mit Einem Male geschaffen habe. Ebenso sei die Schöpfung Adams der Schöpfung seiner Nachkommen nicht vorangegangen, vielmehr beziehe sich die zeitliche Aufeinanderfolge, das Früher- und Spätersein, lediglich auf das Hervortreten aus der Verborgenheit, nicht auf das Entstehen und die Existenz selber.

---

[1]) Vgl. Plutarch a. a. O. XXXVIII, S. 1320 und XLIII, S. 1324.

[2]) Muḥassal S. 92: الاجسام باثرها [l. باسرها] متماثلة خلافا للنظام
Vgl. Masail S. 2. Die Lehre von der Gleichheit aller Körper oder Substanzen ist äusserst verworren dargestellt, sowohl von Al-Razi wie von Abu Rašid. Wie wird aus der angeblichen Tatsache, dass die Dinge mit einander verwechselt werden, gefolgert, dass die Atome ähnlich sind? Also wegen der Aehnlichkeit der **Atome** werden die **Dinge** verwechselt! Noch sonderbarer ist es, wenn Al-Razi gegen den Beweis einwendet, dass derselbe erst dann richtig wäre, wenn erfahrungsgemäss nachgewiesen werden könnte, dass jedes Ding der Welt mit jedem anderen verwechselt werden kann, was natürlich nicht möglich sei. Wie kommt man denn aber überhaupt auf den Gedanken, dass jedes Ding mit dem anderen verwechselt werden könne? Es sind hier mehrere Behauptungen durcheinander geworfen. Erstens, dass die Atome an sich einander gleich, zweitens dass die sogenannten sekundären Qualitäten, Farbe, Geruch usw., nur subjektiv sind. Auf das letztere bezieht sich der Beweis von der Verwechslung, der ursprünglich bedeutete, dass die Dinge uns je nach unserer Disposition verschieden erscheinen.

[3]) Vgl. Plutarch an der zuletzt genannten Stelle.

Šahr. knüpft hieran die Bemerkung, N. habe diese Lehre den Philosophen entlehnt, welche das Verborgensein und Hervortreten lehrten, jedoch neigt er sonst mehr zu den Ansichten der Naturalisten als der Metaphysiker[1]). Zunächst sei nun daran erinnert, dass eine ähnliche Anschauung, wonach das gesamte Schöpfungswerk gleich am ersten Tage fertig war und lediglich successive in die Erscheinung trat, bereits frühzeitig in jüdischen Kreisen vertreten wurde[2]). Demnach läge die Vermutung nahe, dass diese Anschauung, wie so viele andere Elemente der Aggada, gleich beim Erscheinen des Islam oder später in arabische Kreise eingedrungen und auf diese Weise zur Kenntnis N.'s gelangt sei. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir erfahren, dass auch den Kirchenlehrern jene Auffassung der Schöpfungsgeschichte nicht unbekannt war[3]). Allein der Ausspruch N.'s enthält einen Zusatz, der sich in jüdischen Quellen nicht nachweisen lässt, nämlich die

---

[1]) Šahr. S. 39, Steiner a. a. O S. 67 stellt den Gedanken N.'s so dar, als ob es sich bei demselben lediglich um die beiden aristotelischen Grundbegriffe der Möglichkeit und Wirklichkeit handelte, so dass das Hervorgehen aus der Verborgenheit gleichbedeutend wäre mit einem Uebergang aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Allein in diesem weiten Sinne scheint der Ausdruck Kumûn von Šahr. nicht gebraucht worden zu sein. Nach der Auffassung Steiners ist es auffallend, dass Šahr. nicht den arabischen Aristotelikern und sämtlichen ionischen Naturphilosophen die Theorie des Kumûn zuschreibt, und lediglich bei Anaxagoras, wie wir sehen werden, sich des Ausdruckes Kumûn wieder bedient. Es muss also darunter eine viel enger umschriebene Lehre verstanden werden, und nicht jede beliebige Anschauung, die irgend ein Werden, einen Uebergang aus einem Zustande in den anderen lehrt.

[2]) Vgl. Maimuni a. a. O. II, C. 30, der einen Ausspruch des Midraš anführt, wonach sämtliche Dinge gleichzeitig geschaffen wurden, um dann nach und nach sich zu sondern, in ähnlicher Weise wie etwa ein Landmann zu gleicher Zeit verschiedene Saaten ausstreut, die dann zu verschiedenen Zeiten aufgehen (فيكون الكل خلق معا وتباينت الاشياء كلها اولا اولا حتى انهم مثلوا ذلك باكار بذر حبا مختلفة فى الارض فى دقيقة واحدة فنجم بعضها بعد يوم وبعضها بعد يومين وبعضها بعد ثلثة والزراعة كلها كانت فى ساعة واحدة). Der nämliche Gedanke findet sich auch Berešit r. c. 12; ר״י ור״נ רי״א ויכולו השמים והארץ בזמנן וכל צבאן בזמנן א״ל ר״נ והא כתיב אלה תולדות השמים והארץ בהבראם מלמד שבו ביום נבראו בו ביום הוציאו תולדות א״ל והכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד יום שני ויום שלישי ויום רביעי יום ה׳ יום ו׳ א״ל ר״נ כמלקטי תאנים כל אחד ואחד הופיע בזמני. Auf diese Stelle wurde ich durch Herrn Seminarrabb. Prof. Dr. Levy aufmerksam gemacht, vgl. auch Jellinek, Bet Hamidraš V, S. 155.

[3]) Albertus Magnus, Comm. in Sent. II dist. 12 artic. im Namen des Augustin.

Behauptung, dass auch die Schöpfung Adams der Schöpfung seiner Nachkommen nicht vorangegangen sei, — eine Vorstellung, welche mit der Anschauung von der gleichzeitigen Schöpfung aller sechs Tageswerke keineswegs zusammenfällt. Noch charakteristischer heisst es bei Ḳahir Al-B., N. habe behauptet, dass die Schöpfung der Mütter nicht vorangehe der Schöpfung der Kinder[1]). Wir glauben daher nicht irre zu gehen, wenn wir annehmen, dass der Behauptung N.'s vom Kumûn die Lehre der Stoiker vom *λόγος σπερματικός* zu Grunde liege, die Anschauung, dass im Urstoff oder der Vernunft sämtliche Dinge keimartig verborgen seien und aus ihr mit derselben Notwendigkeit hervorgehen wie das Tier oder die Pflanze aus dem Samen. Unsere Annahme wird unterstützt durch eine gelegentliche Bemerkung Šahrastanis an einer anderen Stelle. Bei der Darlegung der Ansichten des Anaxagoras sagt er, dieser sei der erste gewesen, welcher die Lehre vom Kumûn aufstellte, insofern er der Ansicht war, dass alle Dinge im ersten Körper verborgen gewesen seien und ihr Werden nur in ihrem Hervorrtreten aus diesem Körper bestehe, ähnlich wie die Aehre aus dem Samenkorn, die hohe Palme aus dem kleinen Kern, der Mensch aus dem winzigen Samentropfen, der Vogel aus dem Ei erscheine[2]). Wir erfahren aus dieser Stelle genauer, was Šahrastani sich unter Kumûn dachte, dass ihm hierbei das Bild vom Samen vorschwebte, und dass man eine gewisse Aehnlichkeit zwischen der Lehre des Anaxagoras und der des N. finden zu können glaubte. Es fragt sich nun, worin diese Aehnlichkeit lag, die Šahr. oder seinen Gewährsmann bestimmte, die Lehre N.'s mit der des Anaxagoras zu vergleichen und beide mit demselben Namen zu belegen. Das Vergleichungsmoment war gegeben in den *σπέρματα* des Anaxagoras und in der stoischen Bezeichnung vom *σπερματικὸς λόγος*. Nun besteht allerdings zwischen beiden Anschauungen nur eine Namensgemeinschaft und gar keine sachliche Verwandtschaft, wie schon Heinze richtig bemerkt[3]), aber für die oberflächliche

---

1) Ḳahir Al-B. a. a. O. 54b: والفضيحة الرابعة عشر من فضائحه قوله بان الله تعالى خلق الناس والبهائم . . . والجواهر [55a] المعدنية فى وقت واحد وان خلق ادم عليه السلام لم يتقدم على خلق اولاده ولا يتقدم خلق الامهات على خلق الاولاد.

2) Šahr. II, S. 257.

3) Vgl. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, S. 109: „Dagegen haben die σπέρματα des Anaxagoras mit dem σπέρμα der Welt bei den Stoikern nichts gemein."

Geschichtsbetrachtung der arabischen Historiker wird man mit Recht annehmen, dass gerade eine Aeusserlichkeit und nicht die Wahrnehmung irgend einer inneren Verwandtschaft ausschlaggebend war. Wir werden also die Behauptung N.'s ihrem Ursprung nach als stoisch ansehen, wohl aber werden wir die Möglichkeit nicht bestreiten, dass die früher erwähnte Auffassung der biblischen Schöpfungsgeschichte N. bekannt war und ihm eine Handhabe bot, seine Ansicht mit der Offenbarungslehre scheinbar auszugleichen, worauf die eigentümliche Form, in die er seine Lehre kleidete, zurückzuführen wäre. Vom stoischen Standpunkte aus begreifen wir auch, wie N. behaupten konnte, dass auch die Schöpfung Adams der Schöpfung seiner Nachkommen nicht vorangegangen sei, begreifen wir den Zusatz, mit welchem Ḳahir Al-B. die Lehre N.'s versieht, da ja nach den Stoikern in der Tat auch die Individuen im voraus bestimmt sind, wobei hier besonders an die Lehre erinnert werden kann, dass in jeder künftigen Weltperiode die gleichen Idividuen wie in jeder vorhergehenden auftreten (Sokrates und Xantippe, sein Ankläger Anytos) und bis aufs Einzelne ganz die nämlichen Vorgänge sich abspielen werden[1]. Auch der Bemerkung Šahrastanis von der Anlehnung N.'s an die Naturalisten, der wir bei der Behauptung vom Kumûn zum zweiten Male begegnen, liegt ein berechtigter Kern zugrunde. An beiden Stellen können wir unter den Naturalisten die Stoiker wiedererkennen.

Wenn wir uns nun zu den ethischen Ansichten N.'s wenden,

---

[1]) Vgl. Zeller a. a. O., S. 155, A. 1. Am kürzesten lässt sich die Ansicht N.'s wiedergeben durch den stoischen Satz bei Eusebius, praep. ev. XV, 14: τὸ μέντοι πρῶτον πῦρ εἶναι καθαπερεὶ τι σπέρμα, τῶν ἁπάντων ἔχον τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γινομένων καὶ τῶν ἐσομένων. Vgl. auch Ibn Ḥ. a. a. O. V, S. 61: واما الكمون فان طائفة ذهبت الى ان النار كامنة فى الحجر وذهبت طائفة الى ابطال هذا وقال انه لا نار فى الحجر اصلا وهو قول ضرار بن عمرو قال ابو محمد وكل طائفة منهما فانها تفرط على الاخرى فيما تدعى عليها فضرار ينسب الى مخالفيه انهم يقولون ان النخلة بطولها وعرضها وعظمها كامنة فى النواة وان الانسان بطوله وعرضه وعمقه وعظمه كامن فى المنى وخصومه ينسبون اليه انه يقول ليس فى النار حر ولا فى العنب عصير ولا فى الزيتون زيت ولا فى الانسان دم. Auch aus dieser Stelle, auf die wir später noch zurückkommen werden, geht hervor, dass es sich bei der Frage vom Kumûn nicht um eine Aggada-Anschauung handelt.

so stossen wir zunächst auf den Satz, dass der Unterschied zwischen dem Guten und Bösen nicht erst durch die Offenbarung, sondern schon durch den Verstand gegeben sei[1]). Dieser Satz erinnert zunächst an die stoische Anschauung, dass das δίκαιον φύσει und nicht θέσει sei[2]); allein da diese Anschauung nicht den Stoikern ausschliesslich eigen ist, so könnte es fraglich erscheinen, ob man es hier mit einer Entlehnung aus der Stoa zu tun hat. Dieser Zweifel könnte um so berechtigter erscheinen, als der angeführte Satz zu den gemeinsamen Grundlehren der Mutaziliten gehört und nicht bloss im Namen Naẓẓams überliefert ward. Allein es handelt sich nicht bloss darum, dass der Unterschied zwischen gut und böse von Natur gegeben, sondern darum, dass dieser Unterschied auch durch die Vernunft allein zu erkennen sei. Dass gerade darauf der Nachdruck zu legen ist, geht aus der Verbindung hervor, in der der fragliche Satz gewöhnlich erscheint. Wie die sittliche Erkenntnis ist nach N. und den anderen Mutaziliten auch die Erkenntnis Gottes durch die Vernunft ohne Offenbarung notwendig. Nun waren es gerade die Stoiker, welche den Gottesglauben und die instinktive Erkenntnis des Sittlichen im allgemeinen zu den κοιναὶ ἔννοιαι, zu den gemeinsamen, allen Menschen gleichsam angeborenen Erkenntnissen zählten. Wir werden daher nicht irre gehen, wenn wir auch hier einen stoischen Einfluss vermuten.

Wichtiger, aber auch schwieriger ist es für uns, die Stellung Naẓẓams zum Problem der Willensfreiheit zu bestimmen. Der Umstand, dass er als Ḳadarit bezeichnet wird und selbst die ausdrückliche Erklärung Šahrastanis, er sei in der Behauptung von der Vorherbestimmuung des Guten und Bösen durch uns weiter gegangen als seine Genossen, ist allein nicht massgebend[3]). Auch die Stoiker

---

[1]) Šahr. S. 41: وقال بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من افعاله.

[2]) Vgl. Zeller a. a. O., S. 223, A. 2.

[3]) Vgl. Mewaḳif S. 337: وهو [scil. N.] من شياطين القدرية und Šahr. S. 37: زاد على القول بالقدر خيره وشره منا. Wir können unsere Zweifel über die ursprüngliche Bedeutung des Namens nicht unterdrücken. Was Šahr. darunter versteht, ist klar, anders aber könnte es sich verhalten, wenn er etwa bloss einer älteren Quelle die Bezeichnung entlehnt. Dann wäre zu erwägen, wann der Name stehende Bezeichnung für die Anhänger der Willensfreiheit geworden ist, was sich aber wahrscheinlich nicht mehr feststellen lassen wird. Dass er ursprünglich das bedeutete, kann mit Recht bezweifelt werden, da beide Erklärungen, die gewöhnlich gegeben werden, die Ableitung von قدرة, oder es sei eine Benennung

reden ja mit grossem Nachdruck von der Selbstbestimmung des Menschen, von der nicht bloss seine Handlungen, sondern auch seine Urteile und Ueberzeugungen abhängen sollen, obgleich für eine Willensfreiheit im eigentlichen Sinne in ihrem System kein Raum ist[1]. Ebenso betonen sie immer wieder, dass Gott für die moralischen Uebel in der Welt nicht verantwortlich zu machen sei, obgleich es sehr fraglich ist, ob dieser Gedanke mit ihren sonstigen Anschauungen sich vereinbaren lasse[2]. Wer weiss, ob nicht ähnlich klingende Aeusserungen Naẓẓams falsch gedeutet wurden und ihn in den Augen seiner Gegner zu einem Anhänger der Willensfreiheit stempelten. Auch seine Behauptung, dass zwei Eingebungen vorhanden sein müssen, damit eine Wahl in Wirklichkeit stattfinde[3], gestattet keinen sicheren Schluss, da hier lediglich von der Wahlfreiheit, von der Ueberlegung, die dem Entschlusse vorangeht, die Rede ist, womit aber noch keineswegs gesagt ist, dass die definitive Willensentscheidung mit Freiheit erfolgt, so dass sie in jedem einzelnen Falle auch anders hätte ausfallen können. Es ist im ganzen nicht klar, worauf dieser Satz abzielt, ob auf eine Verwerfung oder Annahme der Willensfreiheit. Vielleicht auch will die Behauptung Naẓẓams nur besagen, dass bei Gott nicht von einer Wahlfreiheit im gleichen Sinne wie beim Menschen gesprochen werden könne, weil es bei Gott an einer doppelten Eingebung fehlt.

Noch dunkler ist eine andere Aeusserung Naẓẓams. Er soll behauptet haben, dass alles, was vom Tun über das Subjekt der Kraft hinausgehe, vom Tun Gottes, entsprechend der Naturanlage, herrühre. Erläutert wird dies am Beispiel des Steines, der, zur Höhe geworfen, wieder zu Boden fällt, weil Gott ihn mit einer bestimmten Beschaffenheit ausgerüstet und mit einer gewissen Anlage geschaffen, so dass er in die Höhe geworfen, in die Höhe fliegt, und wenn die Kraft des Wurfes ihr Ende erreicht, von

---

per antiphrasin, nicht einleuchten, und das Wort weit eher für die Gegner, als für die Anhänger der Willensfreiheit passt, vgl. Schreiner, ZDMG., Bd. 52, S. 509.

[1] Vgl. Zeller a. a. O., S. 201.

[2] Plutarch, De Stoicorum repug. XXXIII, S. 1284; Chrysippus behauptete ὡς τῶν αἰσχρῶν τὸ θεῖον παραίτιον γίνεσθαι οὐκ εὔλογον ἐστιν.

[3] Šahr. S. 41: وقال لا بد من خاطرين احدهما يامر بالاقدام والاخر بالكف ليصح الاختيار. Al-Ḥasani 39b anonym: وقيل لا بد من خاطر اقدام وخاطر ترك ليحصل الاختيار.

Natur an seinen Ort zurückkehrt[1]). Die Worte geben keinen Sinn, in welcher Bedeutung immer man den Ausdruck „Subjekt der Kraft" nimmt. Die Aeusserung erinnert teilweise an ein Beispiel, durch welches Chrysipp seine Ansicht vom Willen zu veranschaulichen pflegte. Der Zylinder, sagte er, bedarf des Anstosses, um fortzurollen; ist aber dies erfolgt, dann bewegt sich derselbe vermöge seiner Beschaffenheit von selber fort ohne Hinzutun des Menschen. Ebenso muss ein Motiv von aussen auf den Willen einwirken, ist dies geschehen, dann erfolgt die in unserer Beschaffenheit begründete Bewegung, ohne dass es in unserer Macht läge, eine andere Entscheidung zu treffen, als wir in jedem einzelnen Falle wirklich treffen[2]). Diese Stelle erklärt jedoch die Behauptung Naẓẓams nicht, da in dieser die Hauptsache, die Nutzanwendung auf den Willen, fehlt. Wir behalten uns die Erklärung für eine spätere, geeignetere Stelle vor und wenden uns jetzt zu den theologischen Ansichten Naẓẓams.

Dass seine Behauptung, die Erkenntnis Gottes sei durch die Vernunft vor der Offenbarung notwendig, an die Stoiker erinnere, welche den Gottesglauben zu den natürlichsten Erkenntnissen rechneten und in ihren Beweisen für das Dasein Gottes auf den

---

[1]) Šahr. S. 38: قال ان كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى بايجاب الخلقة اى ان الله تعلى طبع الحجر طبعا وخلقه خلقة اذا دفعته اندفع واذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد الحجر الى مكانه طبعا. Steiner a. a. O., S. 38, gibt diesen Satz folgendermassen wieder: „Die Tätigkeit, soweit sie den Bereich der Macht (Ḳudra) überschreitet (d. h. wohl, soweit sie nicht direkt durch das freie Handeln des Menschen bestimmt wird), rührt insofern von Gott her, als die in den betreffenden Körper gesetzte Naturanlage sie zur notwendigen Folge hat". Allein محل القدرة bedeutet nicht: Bereich der Macht, sondern nur Träger, Substrat der Macht und kann hier nur der Mensch sein. Es fragt sich nur, ob darunter der ganze Mensch zu verstehen ist, oder, entsprechend der früher bereits erwähnten Anschauung Naẓẓams, lediglich der Geist; an der Schwierigkeit des Satzes wird jedoch dadurch nichts geändert. Ist schon die Bewegung des Steines nach oben nicht mehr eine Tat des Menschen, wie es nach jenem Lehrsatz sein müsste, oder bloss das Fallen desselben?

[2]) Gellius, Noctes Atticae VI, 2, 11: „Sicut, inquit, lapidem cylindrum si per spatia terrae prona atque derupta jacias, causa quidem ei et initium praecipitantiae fueris, mox tamen ille praeceps volvitur, non quia tu id jam facias, sed quoniam ita sese modus ejus et formam volubilitatis habet: sic orde et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum movet, impetus vero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas voluntas cujusque propria et animorum ingenia moderantur.

consensus gentium besonderes Gewicht legten, ist früher bereits bemerkt worden[1]). In gleicher Weise führen andere Behauptungen Naẓẓams Gott betreffend zu den Stoikern hin. Dahin gehört seine Ansicht, dass Gott das Böse nicht tun könne[2]), ferner die Behauptung, dass Gott nur das tun könne, wovon er weiss, dass es den Menschen zum Wohle gereiche, nicht aber das, wovon er das Gegenteil weiss[3]). Die letzte Behauptung vergleicht Šahrastani mit der Ansicht der Philosophen, dass Gott die Welt nicht vollkommener an Schönheit, Ordnung und Angemessenheit hätte schaffen können, als sie wirklich ist, weil es in der Natur des Gütigen gelegen sei, kein Gut seinen Geschöpfen vorzuenthalten. Beide Aeusserungen Naẓẓams gehören zusammen, sie betonen die Vollkommenheit der Welt und deuten an, dass Gott nicht Ursache des Bösen, des Uebels sein könne, geben aber nicht an, wie die wirklichen oder scheinbaren Uebel in der Welt zu erklären seien. Ebenso lässt es die zweite Behauptung Naẓẓams unbestimmt, ob die Welt an sich so vollkommen sei als möglich, oder ob es bloss nicht in der Macht Gottes gelegen habe, eine vollkommenere Welt zu schaffen. Wenn aber auch der Gedanke Naẓẓams nicht weiter ausgeführt wird, so erinnert er doch im allgemeinen an die Ansicht der Stoiker von der Vollkommenheit der Welt und ihre Bestrebungen, die Existenz der moralischen und physischen Uebel in der Welt auf die eine oder die andere Weise als notwendig zu begründen[4]). Natürlich als einen Beweis für die Abhängigkeit Naẓẓams von stoischen Einflüssen kann man zunächst die Aeusserungen Naẓẓams nicht betrachten. Sie haben, wenn man sie vorläufig ganz allgemein nimmt, überhaupt nichts so Eigentümliches, dass man an eine Entlehnung oder Beeinflussung von irgend welcher Seite denken müsste, und überdies sind ähnliche Gedanken wie von den Stoikern auch von anderen wohl geäussert worden[5]).

---

1) Šahr. S. 40: الثانية عشر[ة] قوله فى المفكر قبل ورود السمع انه اذا كان عاقلا متمكنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة البارى تعالى بالنظر والاستدلال.

2) Šahr. S. 38: قوله ان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاص وليست هى مقدورة للبارى خلافا لاصحابه, vgl. Ibn Ḥazm IV, Seite 193.

3) Šahr. das.

4) Vgl. Zeller a. a. O., S. 173 ff.

5) In einem Aufsatze über die Kontinuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber, Archiv f. Gesch. der Philosophie, Bd. XI, S. 311 ff.,

Anders verhält es sich, wenn wir auf die Behauptung Naẓẓams, dass Gott nicht das Böse tun könne, näher eingehen. Wie wir aus Šahrastani erfahren, kam es Naẓẓam darauf an, zu behaupten, dass Gott nicht bloss das Böse nicht tue, sondern auch nicht tun könne, dass ihm also auch die Macht dazu fehle, während seine Gegner behaupteten, dass es ihm wohl an der Macht dazu nicht gebreche, dass er es aber aus freiem Willen unterlasse[1]). Die ganze Streitfrage, die nicht gerade geeignet ist, ein erhebliches Interesse zu beanspruchen und bei der es uns mehr auf den Ursprung der Kontroverse als auf die Kontroverse selbst ankommt, erinnert an eine gelegentliche Aeusserung des Aristoteles, wonach auch der Gottheit das Vermögen Böses zu tun nicht abgesprochen werden könne, wenn sie auch in Wirklichkeit es nicht tue[2]). Doch ist selbstverständlich der Ausgangspunkt der Kontroverse nicht in dieser abrupten Bemerkung zu suchen, sondern anderswo, und wir werden dem Ursprung näher geführt werden, wenn wir auf eine Stelle bei Ḳahir Al-Bagdadi eingehen. Derselbe vergleicht die Ansicht Naẓẓams mit der Ansicht der Dualisten, welche behaupten, das Prinzip des Guten könne nicht Böses schaffen, und ebenso behaupte Naẓẓam, Gott habe nicht die Macht, Böses zu tun[3]). Aus derselben Quelle, meint er ferner, stamme dessen Behauptung, dass die Körper in lebende und tote zerfallen, von welchen die ersten nicht sterben, die zweiten nicht leben können. Ganz so bezeichnen ja auch die Dualisten das Licht als Prinzip des Lebens,

---

versucht Stein die Ansicht Naẓẓams auf Alexander von Aphrodisias zurückzuführen. Aber nachdem wir die Abhängigkeit Naẓẓams von den Stoikern in so vielen Punkten bewiesen haben, haben wir keinen Grund, hier einen anderen Einfluss anzunehmen. Ausserdem wird durch das, was im Text weiter ausgeführt, der Zusammenhang mit den Stoikern noch mehr erhärtet.

1) Šahr. das. und Ibn Ḥazm IV, S. 193: وقال العلاف بل هو قادر على الشر جملة

2) Aristoteles, Topik. 126a, 34: δύναται μὲν γὰρ καὶ ὁ θεὸς καὶ ὁ σπουδαῖος τὰ φαῦλα δρᾶν, ἀλλ' οὐκ εἰσὶ τοιοῦτοι . . . . ἔτι πᾶσα δύναμις τῶν αἱρετῶν · καὶ γὰρ αἱ τῶν φαύλων δυνάμεις αἱρεταί, διὸ καὶ τὸν θεὸν καὶ τὸν σπουδαῖον ἔχειν φαμὲν αὐτάς · δυνατοὺς γὰρ εἶναι τὰ φαῦλα πράσσειν. Ganz so betrachten es die Gegner Naẓẓams als eine Beschränkung, als einen Mangel, wenn man Gott die Macht, Böses zu tun, abspricht, Ibn Ḥazm a. a. O.: فكان الناس عنده [scil. N.] اتم قدرة من الله تعالى.

3) Ḳahir Al-Bagdadi 49a: واخذ من الثنوية قوله بان فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب.

die Finsternis als Prinzip des Todes[1]). Um so auffallender müsste es aber dann erscheinen, dass Naẓẓam, wie wir von Ḳahir Al-Bagdadi selbst erfahren, trotz dieser angeblichen Verwandtschaft in den Ansichten eine Schrift zur Widerlegung der Dualisten verfasst habe[2]). Welche Bewandtnis es in Wirklichkeit mit der zuletzt angeführten Aeusserung Naẓẓams habe, darüber gibt vielleicht eine Stelle bei Plutarch Aufschluss. Bei der Erörterung der Frage, ob die Tiere vernunftbegabt seien, bemerkt er, jemand könnte sich vielleicht hier auf den Satz der Stoiker berufen, welche Gegensätze aufzustellen pflegen und sagen, dass dem Sterblichen das Unsterbliche, dem Vergänglichen das Unvergängliche, dem Körperlichen das Unkörperliche gegenüberstehe, woraus also geschlossen werden könnte, dass das Vernünftige das Unvernünftige als Gegensatz haben müsse, weil sonst jener Parallelismus eine Lücke hätte[3]). Die weitere Ausführung interessiert uns selbstverständlich nicht, wir entnehmen bloss, dass die Stoiker in der Natur solche Gegensätze aufzuzeigen bemüht waren, und um nichts anderes handelt es sich wohl in jener Bemerkung Naẓẓams. Wir haben in ihr den Anfang einer solchen Reihe von Gegensätzen. Wozu aber diese

---

1) Das. 51b: والفضيحة الرابعة من فضائحه قوله ان الروح جنس واحد وافعاله جنس واحد وان الاجسام ضربان حيّ وميت وان الحيّ منها يستحيل ان يصير ميتا والميت منها يستحيل ان يصير حيا وانما اخذ هذا القول من الثنوية الرهنية الذين زعموا ان النور حى خفيف من شانه الصعود ابدا وان الظلام موات ثقيل من شانه التسفل ابدا وان الثقيل الميت محال ان يصير خفيفا وان الخفيف الحى محال ان بصير ثقيلا ميتا.

2) Ḳahir Al-Bagdadi 50b: ومن عجائب النظام فى هذه المسألة انه صنف كتاب على الثنوية . . . . وتعجب من ذم الثنوية الظلمة على فعل الشر مع قولها بان الظلم لا يستطيع بفعل الخير ولا تقدر الا على الشر فيقال له اذا كان الله عندك قادرا على فعل العدل والصدق وهو غير قادر على فعل الظلم والكذب فما وجه انكارك على الثنوية ذم الظلمة على الشر وهى عندهم لا تقدر على خلاف ذلك.

3) Vgl. Plutarch ed. Dübner, Bd. IV, S. 1175: Ἐδόκει γάρ τι πραγματικῶς οἷον ἀντηχεῖν ἐκ τῆς Στοᾶς ὡς τῷ θνητῷ τὸ ἀθάνατον ἀντίκειται καὶ τῷ φθαρτῷ τὸ ἄφθαρτον καὶ σώματί γε τὸ ἀσώματον: οὕτως ὑπάρχοντι τῷ λογικῷ χρῆναι τὸ ἄλογον ἀντικεῖσθαι καὶ ἀνθυπάρχειν καὶ μὴ μόνην ἐν τοσαῖσδε συζυγίαις ἀτελῆ τήνδε λείπεσθαι καὶ πεπηρωμένην.

Annahme eines durch die ganze Natur sich hindurchziehenden Gegensatzes den Stoikern selbst diente, lässt sich ebensowenig aus der gelegentlichen Anführung bei Plutarch wie aus der abrupten Mitteilung der Ansicht Naẓẓams bei Ḳahir Al-Bagdadi ersehen. Vielleicht aber lässt sich diese Ansicht der Stoiker mit einer anderen kombinieren. Einer ihrer Gründe zur Rechtfertigung des Uebels in der Welt lautete, dass das Gute nur durch seinen Gegensatz erkannt werde, das Schlechte also als Folie für das Gute notwendig sei[1]). Zur Unterstützung dieser Ansicht diente ihnen vielleicht der Nachweis, dass das Gesetz des Gegensatzes sich durch die ganze Natur offenbare. Von diesem Standpunkte begreifen wir wohl, wie Naẓẓam gerade die Ansicht der Dualisten bekämpfen musste; die Gegensätze sind nach ihm kein Beweis für ein doppeltes Prinzip, sondern eher für das Gegenteil, für die Einheit der Welt, sie weisen auf einander. hin und werden durch einander erkannt. Ebenso nun, wie die Vermutung Ḳahirs, die Behauptung Naẓẓams von der Einteilung der Körper sei den Dualisten entlehnt, falsch ist, so gilt das Gleiche inbezug auf die Ansicht, dass Gott das Böse nicht tun könne. Wir können in dieser lediglich einen Ausdruck für den Determinismus Naẓẓams erblicken, seine Uebereinstimmung mit den Stoikern, welche ein und dasselbe Wesen, nur in verschiedenen Beziehungen gedacht, bald als Gottheit, bald als allumfassendes Naturgesetz und unabänderliches Schicksal bezeichnen[2]). Darum behauptete auch Naẓẓam, dass ein Willen im eigentlichen Sinne Gott nicht beigelegt werden könne, sondern wo von einem solchen inbezug auf seine Handlungen in der Offenbarung gesprochen werde, lediglich das Wissen Gottes um seine Handlungen gemeint sei[3]). Wenn also Naẓẓam behauptet, dass Gott das Böse nicht bloss nicht tue, sondern auch nicht tun könne, so heisst das nichts anderes, als dass sein Wirken nicht anders beschaffen sein könne, als es in Wirklichkeit ist. Ebenso ist es

---

[1]) Vgl. Zeller a. a. O., S. 176 A. 3, besonders den Schluss in der aus Gellius, Noctes Att. zitierten Stelle: nullum adeo contrarium est sine contrario altero. Wenn auch an den von Zeller angeführten Stellen hauptsächlich vom moralischen Uebel die Rede ist, so gilt doch der Gedanke auch im allgemeinen. Vgl. auch Zeller das. S. 174 A. 1.

[2]) Vgl. Zeller a. a. O., S. 157 ff.

[3]) Šahr. S. 38: الثانية قوله فى الارادة ان البارى تعالى ليس موصوفا به على الحقيقة فاذا وصف بها شرعا فى افعاله فالمراد بذلك انه خالقها ومنشئها على حسب ما علم.

im Geiste des Stoizismus und dessen Anschauung von der alles beherrschenden und alles umfassenden Macht der εἱμαρμένη, wenn Naẓẓam behauptet, dass es nicht in der Macht Gottes liege, etwas zur Strafe der Höllenbewohner hinzuzufügen oder davon etwas hinwegzunehmen, und ebensowenig sei er im Stande, etwas von der Freude der Bewohner des Paradieses abzuziehen oder einen von ihnen aus dem Paradiese auszustossen[1]). Es sind stoische Anschauungen in ein fremdes Gewand gekleidet. In die Sprache der Stoiker übersetzt heisst das: Tugend und Laster tragen Lohn und Strafe in sich nach einem unabänderlichen Gesetz und keine Macht sei im Stande, die Folgen abzuschwächen oder gar aufzuheben.

Wir können nun unsere Untersuchung über Naẓẓam abschliessen, nachdem wir fast alle bemerkenswerten Ansichten, die in seinem Namen überliefert sind, auf ihren Ursprung hin geprüft haben. Seine Ansicht über das Gehör hat nichts Charakteristisches[2]),

---

1) Šahr. S. 37: واما امور الاخرة فقال لا يوصف البارى تعالى بالقدرة على ان يزيد فى عذاب اهل النار شيًا ولا على ان ينقص منه شيا وكذلك لا ينقص من نعيم اهل الجنة ولا ان يخرج احدا من اهل الجنة, vgl. Al-Fark 50a: ولا يقدر ان ينقص من نعيم اهل الجنة ذرة لان نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده ولا يقدر على ان يزيد فى عذاب اهل النار ذرة ولا على ان ينقص من عذابهم شيا وزعم ايضا ان الله تعالى لا يقدر على ان يخرج احدا من اهل الجنة عنها ولا يقدر على ان يلقى فى النار من ليس من اهل النار وقال لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادرا على القائه فيها وقدر الطفل على القاء نفسه.

2) Al-Fark 53a: والفضيحة التاسعة من فضائحه قوله فى الاصوات وذلك انه زعم انه ليس اثنان سمعا صوت واحد الا على معنى انهما جنسا واحدا من الصوت كما ياكلان جنسا واحدا من الطعام وان كان ماكول احدهما غير ماكول الاخر وانما الجاه الى هذا القول دعواه ان الصوت لا يسمع الا بهجومه على الروح من جهة السمع ولا يجوز ان يهجم منه قطعة واحدة على سمعين متباينين وشبه ذلك بالما المصبوب على قوم يصيب كل واحد منهم غير ما يصيب الاخر ويلزمه على هذا الاصل ان لا يكون احد سمع كلمة واحدة من الله تعالى ولا من رسوله صلى الله عليه وسلم لان مسموع كل واحد من السامعين جزء من صوت المتكلم بالكلمة الواحدة. Vgl. Muḥassal S. 77.

seine Ansicht über das Sehen ist offenbar entstellt wiedergegeben[1]. Beachtenswert ist schliesslich seine Leugnung der Dämonen im Verhältnis zum Dämonenglauben der Stoiker.[2] Im grossen Ganzen hat sich uns ergeben, dass Naẓẓam von stoischen Anschauungen beeinflusst war. Das geht für uns mit zweifelloser Gewissheit hervor aus seiner Uebereinstimmung mit den Stoikern in seinen naturalistischen Ansichten, in seiner Annahme einer *κρᾶσις δι' ὅλων*, aus seiner eigentümlichen Auffassung über die Verbindung zwischen Leib und Seele. Wenn wir noch seine anderen Ansichten einer Prüfung unterzogen haben, so geschah es lediglich, um zu zeigen, wie weit seine Abhängigkeit von den Stoikern reicht, in welchem Umfange er mit ihren Meinungen bekannt war, wobei sich herausstellte, dass viele Lehren Naẓẓams erst durch Zurückführung auf ihren stoischen Ursprung verständlich werden. Die weitgehende Bekanntschaft Naẓẓams mit dem Stoizismus lässt von vornherein vermuten, dass er nicht der einzige sei, der von dieser Seite eine Einwirkung erfahren, und dass dem Stoizismus ein sehr wesentlicher Anteil an der Entwicklung des Kalams gebühre. Es fragt

---

1) Ḳahir Al-Bagdadi 54a: والفضيحة الثانية عشرة من فضائحه هى التى تكاد السموات يتفطرن منها وهى دعواه انه لا يعلم باخبار الله عز وجل ولا باخبار رسوله عليه السلام ولا باخبار اهل دينه شى على الحقيقة ودعواه ان الاجسام والالوان لا يعلمان بالاخبار والذى الجاه الى هذا القول الشنيع قوله بان المعلومات ضربان محسوس وغير محسوس والمحسوس منها اجسام . . . فقال ان الذين شاهدوا النبى عليه السلام اقتطعوا منه حين راوه قطعة توزعوها بينهم ووصلوها بارواحهم فلما اخبروا التابعين عن وجوده خرج منهم بعض تلك القطعة فاتصل بارواح التابعين فعرفوه التابعون لاتصال ارواحهم ببعضه Vgl. Ibn Ḥazm IV, S. 203: وكان النظام يقول لا نعرف الاجسام بالاخبار اصلا لكن كل من راى جسما سواء كان المرئى انسانا او غير انسان فان الناظر اليه اقتطع منه قطعة اختلطت بجسم الرائى ثم كل من اخبره ذلك الرائى عن ذلك الجسم فان المخبر ايضا اخذ من تلك القطعة وهكذا ابدا. Vielleicht hat Naẓẓam über das Sehen eine ähnliche Ansicht wie Domokrit, aber was ihm weiter zugeschrieben wird, ist eine offenbare Absurdität.

2) Šahr. S. 40. Ob nicht die Behauptung Naẓẓams, dass derjenige, welcher auch nur eine einzige schwere Sünde begangen habe, aus dem Glauben herausgetreten sei (Šahr. S. 41), mit dem bekannten Rigorismus der Stoiker zusammenhänge, können wir nicht entscheiden, da wir mit den Einzelheiten der Streitfrage nicht vertraut sind.

sich nur, wie weit wir noch imstande sind, dies im Einzelnen nachzuweisen.

Es kämen nun für uns in erster Reihe diejenigen Mutakallimun in Betracht, welche ausdrücklich als Anhänger Naẓẓams bezeichnet werden[1]). Unter diesen muss besonders Ǧaḥiẓ (gest. 869) genannt werden, der nach Šahrastani zu den bedeutendsten Lehrern der Mutaziliten gehörte und viele Schriften in ihrem Sinne verfasst haben soll[2]). Ueber seine Lehre im allgemeinen urteilt Šahrastani, dass sie der Lehre der Philosophen gleiche, nur bekunde Ǧaḥiẓ mehr Hinneigung zu den Naturalisten unter ihnen als zu den Metaphysikern[3]). Es ist der gleiche Zug, den Šahrastani auch an Naẓẓam hervorhebt. Von den Ansichten, die er in seinem Namen mitteilt, sind zwei besonders befremdlich und auffällig. Er soll gesagt haben, dass die Höllenbewohner nicht ewig im Feuer zur Strafe bleiben, sondern in die Natur des Feuers sich verwandeln werden, auch ziehe das Feuer seine Leute an sich, ohne dass einer in dasselbe hineinzugehen brauche[4]). Vielleicht noch an Ungereimtheit übertreffend lautet die andere Aeusserung: Er soll gesagt haben, dass der Koran ein Körper sei, der sich bald in ein Tier, bald in einen Menschen verwandle. Dies, bemerkt Šahrastani, ist ähnlich der Behauptung Abu Bekrs, der die Accidenzen leugnete und vom Koran sagte, er sei ein geschaffener Körper[5]). Man muss sich fragen, ob es nicht besser ist, solche ungereimte Behauptungen auf sich beruhen zu lassen und auf jede

---

1) Vgl. Šahr. S. 41.

2) Vgl. Šahr. S. 52, Al-Mutazilah ed. Arnold S. 28: وله (scil. Ǧaḥiẓ) مصنفات كثيرة نافعة فى التوحيد واثبات النبوة وفى الامامة وفضائل المعتزلة وغير ذلك Von seinen Schriften haben sich nur wenige erhalten, vgl. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur. Weimar 1898, I, S. 152. Einige seiner Schriften sind von Van Vloten herausgegeben worden. Vgl. auch Maǧmu‘ al-rasail von ihm Cairo, Vorrede.

3) Šahr. S. 53.

4) Šahr. S. 52: ومنها قوله فى اهل النار انهم لا يخلدون فيها عذابا بل يصيرون الى طبيعة النار وكان يقول النار تجذب اهلها الى نفسها دون ان يدخل احد فيها,

5) Šahr. S. 53: وحكى ابن الروندى عنه ان القران جسد يجوز ان ينقلب مرة رجلا ومرة حيوانا وهذا مثل ما يحكى عن ابى بكر الاصم انه زعم ان القران جسم مخلوق وانكر الاعراض اصلا. Nicht weniger seltsam heisst es Mawakif S. 342: والقران جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امراة.

Erklärung zu verzichten. Aber andererseits kann man Ǧaḥiẓ nach den Schriften, die wir von ihm besitzen, einen vollkommenen Widersinn nicht zutrauen, und wollte man auch annehmen, dass die Ueberlieferung korrumpiert ist, so fragt es sich, was derselben zugrunde liegen mag. Es ist nun seltsam, dass wir bei den Stoikern auf ähnlich klingende absonderliche Behauptungen stossen. Auch sie sagten beispielsweise, die Wahrheit sei ein Körper, ein Tier (*ζῶον*), und ebenso nannten sie sämtliche Tätigkeiten, das Gehen, Tanzen usw., einen Körper, ein *ζῶον*[1]). In welche Geschmacklosigkeiten man dabei verfiel, und welche Gründe man für und gegen diese Bezeichnungen vorbrachte, kann man aus einer Epistel Senecas ersehen, welche an der Spitze die Frage trägt, ob die Gerechtigkeit, Tapferkeit, Klugheit und die anderen Tugenden Tiere sind, und diesen Gegenstand sehr weitläufig erörtert[2]). Es verlohnt sich nicht, auf die Einzelheiten einzugehen, aber es wird aus der Erörterung jedenfalls klar, wie jene Bezeichnungen zu verstehen sind. Die Tugenden werden animalia genannt, weil sie in Wirklichkeit nichts anderes sind als ein so und so beschaffener Geist (animus quodam modo se habens). Ebenso verstanden die Stoiker unter Wahrheit nicht die Wahrheit in objektivem Sinne, die als etwas Unkörperliches nach der Ansicht der Stoiker gar kein reales Sein hat, sondern die Wahrheit in subjektivem Sinne als eine Beschaffenheit der Seele, und diese, das Wissen als Zustand des Geistes, bezeichneten sie von ihrem Standpunkte aus als einen Körper oder als ein *ζῶον*[3]). Nach dem, was wir von der vertrauten Bekanntschaft Naẓẓams mit den Ansichten der Stoiker wissen, und nach der auffallenden Aehnlichkeit zwischen der Behauptung des Ǧaḥiẓ und der Redeweise der Stoiker, ist es nun keineswegs fernliegend anzunehmen, dass Ǧaḥiẓ den Koran in einem ähnlichen Sinne einen Körper und ein Tier nannte, wie die

[1]) Sextus adv. Math. VII, 38: *ἡ ἀλήθεια σῶμά ἐστιν παρ' ὅσον ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντικὴ δοκεῖ τυγχάνειν· πᾶσα δὲ ἐπιστήμη πὼς ἔχον ἐστὶν ἡγεμονικόν*; Plutarch, de comm. not. XLV: *πρὸς τούτοις* [den vorhergenannten *καταλήψεις, φαντασίαι* und *τέχναι*] *καὶ τὰς ἐνεργείας σώματα καὶ ζῷα ποιοῦσι, τὸν περίπατον ζῷον, τὴν ὄρχησιν* . . .

[2]) Seneca, epist. 113. Seneca gibt an, was in dieser Sache vorgebracht wurde; er selber schliesst sich der Ansicht der Schule nicht an: Ego in alia esse me sententia professus sum . . . non enim quicquid ab homine fit, homo est . . . haec disputamus adtractis superciliis fronte rugosa, non possum hoc loco dicere illud Caecilianum: „O tristes ineptias!“ ridiculae sunt.

[3]) Vgl. Zeller a. a. O., S. 120.

Stoiker dies in nicht minder paradoxer Weise von der Wahrheit taten. Eine Bestätigung erhält diese Vermutung durch die Bemerkung Šahrastanis, dass die gleiche Behauptung wie Ǧahiẓ auch Abu Bekr Al-'Aṣamm ausgesprochen haben soll, dessen Ansicht von der Bewegung oben S. 17 A. 2 in Wirklichkeit nicht von der Ansicht verschieden ist, dass die Bewegung ein Körper sei. Dies aber deckt sich, wie wir soeben gesehen, vollständig mit der Anschauung der Stoiker, dass alle Tätigkeiten, das Gehen, Tanzen usw., Körper seien[1]).

Auch der andere Ausspruch des Ǧahiẓ vom Höllenfeuer, das seine Bewohner in seine eigene Natur verwandelt, enthält vielleicht nichts anderes, als die stoische Anschauung von der ἐκπύρωσις, die Lehre, dass das Urfeuer in gleicher Weise, wie alles aus ihm hervorgegangen ist, auch alles in sich zurückziehen und in seine eigene Natur zurückverwandeln wird. Dass bei Ǧahiẓ aus einem rein physikalischen Vorgang ein ethischer wird, ein Läuterungsprozess für die Schlechten, ist um so weniger befremdlich, als bei den späteren Stoikern selbst, wie Barth bemerkt, die ἐκπύρωσις einen teleologisch-ethischen Charakter erhält und dann eintritt, „wenn Gott beschlossen hat, eine bessere Welt zu beginnen, die alte zu beenden“[2]). Dass das Feuer seine Bewohner an sich ziehe, ohne dass einer hineingehe, bezeichnet die Notwendigkeit, mit welcher die Sünde die Strafe herbeiführt.

Ein entschiedener Determinismus ist es auch, der sich in den anderen Ansichten, die von Ǧahiẓ überliefert sind, deutlich ausspricht und den stoischen Ursprung verrät. Die Handlungen des Menschen erfolgen mit Notwendigkeit, werden aber gleichwohl als seine Handlungen angesehen, weil sie mit seinem Willen geschehen. Dieser Wille selbst ist nach einer offenbar richtigen Version nicht etwa Freiheit im gewöhnlichen Sinne, sondern lediglich das Wissen

---

[1]) Aus unserer Stelle in Verbindung mit S. 15 ergibt sich, dass die von Ibn Ḥazm oben S. 17 A. 2 als verschieden angeführten Ansichten, die des Hišam, dass die Bewegung ein Körper sei, wie auch die des Abu Bekr, dass es keine Ruhe und Bewegung, sondern nur einen ruhenden und sich bewegenden Körper gebe, nur im Ausdrucke verschieden und ebenso stoischen Ursprungs sind, wie die daselbst angeführte Ansicht Naẓẓams über die Bewegung des 'I'timad. Die von Ibn Ḥazm gleichfalls angeführte Ansicht, dass der Körper im Augenblicke der Schöpfung weder ruhe, noch sich bewege, sagt zur Ruhe und Bewegung nichts und ist, wie wir sehen werden, lediglich die Beantwortung einer von Plato im Sophisten aufgeworfenen Frage.

[2]) Vgl. P. Barth, die Stoa, S. 39, mit Hinweisung auf Sen. de beneficiis IV, 8, nat. quaest. III, 1. 28.

um die Handlung[1]). Auch Gott sei die Eigenschaft des Willens nur in dem Sinne zuzusprechen, dass er keinem äusseren Zwange unterworfen ist und seine Handlungen mit Wissen von ihm geschehen[2]). Als stoisch mag schliesslich auch hervorgehoben werden seine Ansicht in bezug auf die Gotteserkenntnis, die nach ihm gleichsam angeboren ist, so dass er es für undenkbar hielt, dass jemand eine gewisse Altersstufe erreiche, ohne diese Erkenntnis zu besitzen[3]). Eine verschiedene Deutung lässt die Behauptung zu, dass alle Erkenntnisse von Natur aus notwendig seien[4]).

---

1) Šahr. S. 52: ومنها قوله ان المعارف كلها ضرورية طباع وليس شى من ذلك من افعال العباد وليس للعباد كسب سوى الارادة ويحصل افعاله طباعا كما قال ثمامة ونقل عنه ايضا انه انكر اصل الارادة وكونه جنسا من الاعراض فقال اذا انتفى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله فهو المريد على التحقيق.

2) Šahr. daselbst.

3) Kahir Al-Bagdadi 69a: وزعم ايضا انه لا يجوز ان يبلغ احد ولا يعرف الله تعالى.

4) Vgl. Anmerkung 1. Die Behauptung, dass alle Erkenntnisse notwendig sind, kann bedeuten, dass das Erkennen ebenso wie jede andere Tätigkeit der Notwendigkeit unterliegt, und so scheint es auch Šahr. aufzufassen. Ob aber dies ursprünglich gemeint ist, ist fraglich, da nicht einzusehen ist, warum das Erkennen in dieser Hinsicht besonders hervorgehoben wird. Die Behauptung kann sich auch beziehen auf die Einteilung der Erkenntnisse in solche, die gleichsam angeboren sind und keines Beweises bedürfen, und erworbene, die aus jenem ersten und ursprünglichen abgeleitet sind, vgl. Kahir Al-Bagdadi 48a in bezug auf Hudail: لما وقف على اختلاف الناس فى المعارف هل هى ضرورية ام اكتسابية ترك قول من زعم انها كلها ضرورية وقول من زعم انها كلها كسبية وقول من قال ان المعلوم منها بالحواس والبديهة ضرورية وما علم منها بالاستدلال اكتسابية واختار لنفسه قولا خرجا عن اقوال السلف فقال المعارف ضربان احدهما باضطرار وهو معرفة الله عز وجل ومعرفة الدليل الداعى الى معرفته وما بعدها من المعلوم الواقعة عن الحواس او القياس فهو علم اختيار واكتساب. Der Ausdruck notwendig ist also bei Ǧahiẓ vielleicht gebraucht wie hier als Gegensatz zu erworben. Die Einteilung in erworbene und natürliche geht auf die Stoiker zurück und entspricht ihrem Unterschiede von φαντασίαι τεχνικαί und ἄτεχνοι, Zeller a. a. O., S. 74 Anm. 2. Vgl. Ibn Ḥazm V, S. 108 ff., wo die Darstellung nicht klar ist, und Lautere Brüder III. S. 521. Was de Boer, Archiv für Geschichte d. Ph., Bd. XIII, S. 173 über den Ausdruck كسب sagt, dem er die Bedeutung beilegt, welche das Wort in bezug auf das Handeln in der bekannten Ansicht der 'Aša'rijja hat, erscheint mir ganz unbegründet. Bei den Lauteren Brüdern a. a. O., auf die er sich beruft, handelt es sich nur um den erwähnten Unterschied.

Nächst Ǧahiẓ ist Hišam ben Ḥakam zu nennen, welcher nach Šahr.[1]) mit Naẓẓam darin übereinstimmte, dass die Eigenschaften Körper seien. Genauer heisst es bei Ḳahir Al-B., Naẓẓam habe diese Lehre von Hišam übernommen[2]). Ausserdem überliefert derselbe, dass sie in Einzelheiten verschiedener Ansicht waren[3]). Diese Verbindung zwischen Hišam und Naẓẓam ist für uns insofern von Wichtigkeit, als sie die Vermutung nahelegt, dass Hišam, welcher als Begründer der Muǧasima oder Mušabbiha gilt, das ist die Richtung, welche die Körperlichkeit beziehungsweise Aehnlichkeit Gottes mit den Dingen behauptet[4]), aus der gleichen Quelle wie Naẓẓam geschöpft habe. Man ist sonst leicht zur Annahme geneigt, dass jene Lehre vorzugsweise auf eine buchstäbliche Interpretation des Koran, in dem körperliche Ausdrücke von Gott vorkommen, zurückzuführen sei. Nach dem Gesagten werden wir eher behaupten dürfen, dass Hišam vom Stoizismus beeinflusst sei. In der Tat sehen wir ihn seine Ansicht in ähnlicher Weise wie die Stoiker mit der Behauptung begründen, dass wir nur vom Körper Wirkungen ausgehen sehen[5]). Dieses allein würde uns nicht berechtigen, eine Abhängigkeit von den Stoikern anzunehmen; anders aber verhält es sich nach dem, was wir von seinen Beziehungen zu Naẓẓam und dem Verhältnis des letzteren zum Stoizismus wissen. Auch die anderen Ansichten, die von Hišam mitgeteilt werden, haben eine philosophische Basis. Dahin gehört seine Behauptung, dass die Accidenzen nicht als Beweis für das Dasein Gottes dienen können, weil die Accidenzen selbst von vielen geleugnet werden, daher nicht die richtige Grund-

---

1) Vgl. oben S. 10 A. 1.

2) Ḳahir Al-B. 49a: واخذ من هشام بن الحكم ايضا قوله بان الالوان والطعوم الروائح والاصوات اجسام.

3) Ḳahir Al-Bagdadi 53a: وقد انكر على هشام بن الحكم قوله بان العلوم والارادات والحركات اجسام وقال لو كانت هذه الثلاثة اجساما لم تجتمع فى شى واحد ولا فى حيز واحد وهو يقول ان اللون والطعم والصوت اجسام متداخلة فى حيز واحد وينقض بمذهبه اعتلاله على خصمه. Vgl. Alexander von Aphrod., de anima libri mant. ed. Bruns, p. 115.

4) Šahr. S. 141.

5) Vgl. Ibn Ḥazm II, S. 117, Lautere Brüder S. 382: ولهذه العلة ظن كثير منهم [die Menschen] ان البارى جسم قياسا على ما يجدون اذ لم يجدوا فاعلا الا جسما.

lage für einen Beweis abgeben[1]). Der Beweis von den Accidenzen dürfte wohl mit dem vierten bei Maimuni (More I, 74) identisch sein, und unter den Leugnern der Accidenzen sind aller Wahrscheinlichkeit nach die Eleaten gemeint, welche jede Veränderung und Bewegung in Abrede stellten. Wir werden daher Hišam lediglich als Materialisten, nicht aber als Anthropomorphisten ansehen, zu welchem ihn einige ihm beigelegte absurde Behauptungen stempeln wollen. Es dürfte vielmehr die Ueberlieferung Al-Ka'bis richtig sein, wonach Hišam gelehrt habe, Gott sei ein Körper, habe aber mit keinem Dinge Aehnlichkeit[2]).

Von grosser Wichtigkeit wäre es für uns, zu erfahren, welcher philosophischen Richtung Hudail, der zu den ältesten Mutakallimun gehört, gefolgt sei. Aber nach den Ansichten, die sich von ihm erhalten haben, ist es schwer, ihn irgend einer philosophischen Richtung zuzuzählen. Wenn die Nachricht Ibn Ḥazms, welcher dem Hudail eine pantheistisch klingende Ansicht zuschreibt, zuverlässig wäre, so könnte man auch ihn zu den Stoikern rechnen[3]). Allein diese Nachricht steht ganz vereinzelt da, weil in den sonstigen Lehren Hudails gar keine Aehnlichkeit mit stoischen Ansichten zu erkennen ist. Ja, es wird berichtet, dass er eine Streitschrift gegen Naẓẓam verfasst[4]) und mit Hišam ben Hakam disputiert habe[5]).

Es könnte demnach scheinen, dass der Einfluss des Stoizismus auf einen kleinen Kreis beschränkt blieb, da wir, abgesehen von Naẓẓam und einzelnen Personen, die in Verbindung mit ihm genannt werden, einen solchen bei den anderen Mutakallimun nicht nachweisen können. Indes wäre ein solcher Schluss voreilig, wie aus einer Notiz, die sich bei Al-Ǧuwaini erhalten hat, erhellt. Nachdem er mehrere Definitionen über den Begriff des Wissens angeführt, bemerkt er, die älteren Mutaziliten hätten das Wissen definiert als

---

[1]) Šahr. das. Beachtenswert ist die Uebereinstimmung, die zwischen diesem Hiṣam und Hišam b. 'Amr (Šahr. S. 50 ff.) in vielen Punkten herrscht, die vielleicht teilweise auf eine Verwechslung zurückzuführen ist.

[2]) Šahr. S. 141: حكى الكعبى عنه انه قال هو جسم ذو ابعاض له قدر من الاقدار ولكن لا يشبه شى من المخلوقات ولا يشبهه شى.

[3]) Ibn Ḥazm IV, S. 193: وذكر عن ابى الهذيل ايضا انه قال ان الله عز وجل ليس خلافا لخلقه والعجب انه مع هذا الاقدام العظيم ينكر التشبيه وهذا عين التشبيه

[4]) Sie oben S. 9 A. 5.

[5]) Šahr. S. 141.

die Vorstellung von einer Sache, so wie sie ist, verbunden mit einer Hinneigung der Seele zu jener Vorstellung[1]). Das Merkmal der Hinneigung, welches hier in die Definition des Wissens aufgenommen wird, ist aber nichts anderes, als die *συγκατάθεσις*, die Zustimmung, der Beifall, welchen die wahre Vorstellung sich im Gegensatze zur falschen erzwingt, das subjektive Kriterium der Wahrheit nach der Ansicht der Stoiker. Diese Nachricht ist um so wichtiger, als sie ganz allgemein von den älteren Mutaziliten redet und eine Uebereinstimmung in einer so prinzipiellen Frage wie die über das Wesen des Wissens, eine Uebereinstimmung in vielen anderen Fragen, die von den Stoikern in der Logik behandelt werden, voraussetzt. Wir dürfen daher mit Recht annehmen, dass die allen Mutaziliten gemeinsame Anschauung, wonach die sittliche Erkenntnis wie die Gotteserkenntnis für den Menschen durch die Vernunft notwendig sei, von den Stoikern stamme, welche die genannten Erkenntnisse zu den *κοιναὶ ἔννοιαι* oder angeborenen Vorstellungen rechneten. Ebenso dürfte die von den Mutakallimun viel erörterte Frage, ob der Name mit dem benannten Objekte identisch sei, welche von den Späteren nicht mehr richtig verstanden wurde[2]), mit der von den Stoikern in der Logik erörterten Frage, ob die Sprache *φύσει* oder *νόμῳ* sei, gleichbedeutend sein[3]). Ja, es fehlt nicht an Anzeichen, dass auch auf die Ethik der Mutakallimun, auf ihre Pflichtenlehre, die Ansichten der Stoiker nicht ohne Einfluss geblieben sind[4]). Dasselbe gilt von vielen Einzelheiten, die wir nicht der Reihe nach aufzählen können[5]).

Jedenfalls ist nach jener Notiz bei Al-Ǧuwaini über die älteren Mutaziliten und nach den Beziehungen, die wir später zwischen den Stoikern und einzelnen Mutakallimun antreffen, die Vermutung

---

1) Iršad 3b angeführt von Schreiner ZDMG Bd. 52 S. 496 A. 5: واما اوائل المعتزلة فقد قالوا فى حد العلم هو اعتقاد الشىء على ما هو به مع توطين النفس الى المعتقد.

2) Vgl. Mewaḳif S. 159, wo erklärt wird: النزاع فى مدلول الاسم اهو الذات من حيث هى هى ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبغى عنه. Dies aber ist nicht gemeint, sondern die Frage, ob der Name das Wesen der Dinge andeutet oder ganz willkürlich gewählt ist.

3) Steinthal, Gesch. d. Sprachwissenschaft bei d. Griechen u. Römern I, S. 44.

4) Vgl. S. 43 Anm. 2.

5) So deckt sich beispielsweise der erste Beweis der Mutakallimun für das Erschaffensein der Welt bei Maimuni I, 74, 1 mit dem Beweise der Stoiker bei Philo, de provid. I, § 9 u. 11.

begründet, dass der Stoizismus gerade in der älteren Zeit auf die Entwicklung des Kalam weit mehr eingewirkt, als wir das nach den fragmentarischen Nachrichten, die wir besitzen, noch nachweisen können. Ob nicht auch der Determinismus der späteren Aš'arijja teilweise auf stoischen Einfluss zurückzuführen ist, müssen wir dahingestellt sein lassen[1]). Ebenso müssen wir es dahingestellt sein lassen, ob zwischen dem Namen der Mutakallimun und der Bezeichnung Dialektiker, mit welcher die Stoiker zuweilen schlechthin benannt werden[2]), irgend ein historischer Zusammenhang be-

[1]) Die Beweise der Aš'arijja gegen die Willensfreiheit erinnern an die Beweise der Stoiker. Wenn die Entscheidung erfolgt, muss es einen Beweggrund geben, der den Ausschlag gibt nach der einen oder anderen Seite (مرجح), weil sonst die Entscheidung ohne Ursache wäre. Dies Ausschlaggebende kann nicht wieder in der Wahlfähigkeit des Menschen liegen, weil dies zu einem regressus in infinitum führen würde. Durch das Vorhandensein eines مرجح war demnach die Entscheidung notwendig, Mewakif S. 107. Ebenso Al-Razi, Muhassal S. 141: متى حصل المرجح واجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع. Aehnlich lautet ein Beweis Mewakif S. 114. Bei gleichen entgegengesetzten Gründen ist die Entscheidung unmöglich, bei ungleichen war die Entscheidung von vornherein bestimmt. Diese Beweisführung erinnert an die Ansicht des Chrysipp. Nach Plutarch nämlich behaupteten die Philosophen, dass bei der Wahl zwischen völlig gleichen Dingen die Entscheidung herbeigeführt werde durch eine hinzukommende spontane Bewegung im *ἡγεμονικόν* (de Stoicorum rep. XXIII, S. 1278: Τοῦ *καταναγκάσθαι δοκοῦντος ὑπὸ τῶν ἔξωθεν αἰτίων ταῖς ὁρμαῖς ἀπόλυσιν πορίζειν ἔνιοι τῶν φιλοσόφων ἐπελευστικήν τινα κίνησιν ἐν τῷ ἡγεμονικῷ κατασκευάζουσιν, ἐπὶ τῶν ἀπαραλλάκτων μάλιστα γινομένην ἔκδηλον*). Nach Chrysipp wäre dies gleichbedeutend mit einer Wirkung ohne Ursache und als Beispiel führte er an die Wage, die bei völligem Gleichgewicht sich nach keiner Seite neige, in scheinbar dagegen sprechenden Fällen seien es immer unbekannte Ursachen, welche die Entscheidung herbeiführen. (*πρὸς τούτοις ὁ Χρύσιππος ἀντιλέγων, ὡς βιαζομένους τῷ ἀναιτίῳ τὴν φύσιν . . . ἐν δὲ ταῖς πλαττομέναις ὑπ' ἐνίων καὶ λεγομέναις ταύταις ἐπελεύσεσιν αἰτίας ἀδήλους ὑποτρέχειν.*) Erwähnt sei ferner, dass wie nach den Stoikern Lob und Tadel nur das Urteil über die Beschaffenheit gewisser Personen und Handlungen ausdrücken (Zeller a. a. O., S. 166), so auch nach den Aš'arijja Lob und Tadel nur aufzufassen sind: باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية (Mewakif S. 112). Und doch ist die Uebereinstimmung in diesen Punkten vielleicht dennoch nur eine zufällige. Den Begriff des Kasb bei den 'Aša'rijja will Stein, Die Psychologie der Stoa II, S. 111 A. 383, mit der *συγκατάθεσις* der Stoiker vergleichen.

[2]) Die Stoiker werden von Sextus Empiricus schlechtweg Dialektiker genannt, Zeller II (3. Aufl.), S. 209 A. 1. Auch Cicero Fin. IV, 4, 9 gebraucht dialectici von den Stoikern ohne jeden weiteren Zusatz, — eine Bezeichnung, die offenbar nicht willkürlich gewählt wurde, sondern von ihrer Methode genommen ist. Als Vertreter dialektischer Kunststücke lässt Lucian in *βίων πρᾶσις*, S. 562, gerade den Chrysippus auftreten. Es ist möglich dass die Mutakallimun auch hin-

steht, da wir über die erste Zeit des Kalam nur wenig unterrichtet sind und auch nicht wissen, wann zuerst die Bezeichnung Kalam und Mutakallimun üblich wurde.

In aller Kürze wollen wir die Frage, ob bei den jüdischen Religionsphilosophen in der ältesten Zeit ein Einfluss des Stoizismus wahrzunehmen sei, erörtern. Der Verfasser von Ma'ani al-nafs kennt die Lehre Nazzams über die Verbindung von Seele und Leib[1]) und bekämpft die Ansicht vom Kumûn[2]). Sadia kennt die Lehre Nazzams vom Sprung[3]), ferner die pantheistische Weltanschauung der Stoiker, die er als dritte Schöpfungstheorie anführt[4]) und widerlegt, und eine Erklärung im Kommentar zum Sefer-Jeṣira setzt die Bekanntschaft mit der Ansicht vom Kumûn voraus[5]). Aus alledem ersehen wir bloss, dass der Stoizismus als System, wie auch einzelne Ansichten desselben nicht völlig unbekannt waren. Die eigentümliche Ansicht jedoch, die Saadia im genannten Kommentar über die Allgegenwart Gottes aufstellt, fordert zu sehr zu einem Vergleich mit der stoischen Pneumalehre heraus, als dass man jeden Einfluss von dieser Seite bestreiten könnte. Auf die Frage, wie Gott in der Welt gegenwärtig sei, antwortet er, es geschehe durch das Medium eines äusserst feinen Körpers, einer Luftart, welche alle Körper durchdringt. Durch dieses Medium sei Gott in allen Teilen der Welt in gleicher Weise wie die Seele in jedem Teile des Organismus gegenwärtig, und in gleicher Weise wie diese nicht durch die Teilung des Körpers, so werde auch Gott nicht durch die Teilung der Welt geteilt, und ebensowenig wie die Seele durch die Unreinheit des Körpers, werde Gott durch die Un-

sichtlich der Methode und der Darstellungsweise sich den Stoikern angeschlossen haben. Der Vorwurf rechthaberischer Dialektik wird den Mutakallimun gemacht von den Lauteren Brüdern, S. 233 u. 508. Darauf scheint sich auch zu beziehen More I, 51 u. 73 Ende und 74 Anfang, vgl. auch noch Cusari V, 16 und die von Kaufmann, Attributenlehre, S. 273 A. 58 aus Theologie und Philosophie, S. 59 u. 85 zitierte Stelle.

1) Ma'ani al-nafs ed. Goldziher S. 61: פישבה אן יכון אסתכלאץ אלנפס אלנאטקה לקוי אלנפסין וגוהרהא כאסתכלאץ מא אלורד מן אלורד או כאסתכלאץ אלזית מן אלזיתונה.

2) Das. S. 10: ולא יקאל באפהם סתה איאם ואטהר כל ואחד פי יום.

3) Emunot, arab. Text, ed. Landauer, S. 36. Uebers. ed. Slucki S. 19.

4) Das., arab. Text, S. 45. Uebers. S. 24.

5) Commentaire sur le Sefer Jeṣira ed. Lambert, Paris 1891, S. 11 ff. Auch von Ma'ani al-nafs a. a. O. zitiert.

reinheit der Welt befleckt[1]). Wenn auch für die Grundanschauung Saadia vielleicht Anhaltspunkte in der Schrift selbst zu finden glaubte, so erinnert doch die Ausführung im einzelnen so entschieden an das Pneuma der Stoiker, welches alle Teile der Welt durchdringt und doch für sich unvermischt bleibt, dass man sich dem Eindruck nicht entziehen kann, Saadia lehne sich hier teilweise an die stoische Lehre an, wenn er auch selbstverständlich die Transcendenz Gottes aufrecht erhält. In seinem Hauptwerke jedoch findet sich von jener Anschauung im Kommentar keine Spur.

Zum Schluss sei nur noch mit einem Wort hingewiesen auf einen Abschnitt über die Pflichten in der Schrift Muḥtawi des Karäers Josef Al-Baṣir[2]). Die Klassifizierung der Pflichten erinnert

---

[1]) Das. S. 70: فعلى هذا التلخيص نعتقد ان الهواء الذى هو بسيط لطيف تنبسط فيه ارادة الخالق .... وكما ان العقل لا يتجزأ بتجزى الجسم كذلك لا يتجزأ الخالق بتجزى العالم ... وكما ان العقل لا يبقى فى الجسم عظم وغضروف ولا شى صلب الا وتدبيره ينفذ فيه . . . كذلك الخالق لا يبقى فى العالم جبل ولا بحر ولا شى كثيف الا وهو موجود فيه . . . وكما ان العقل لا يضره وسخ الجسم وقذره وسائر ما فيه كذلك البارى لا يضره الاوساخ والادناس التى فى العالم. Der Gedanke ist in שיר היחוד für den dritten Tag übergegangen, z. B.: כי כל קירות לא יחלקוך . . . . אף כל טנפת לא תטנפך. Vgl. Clemens Alexandrinus, Cohort. ad Gen., p. 58, ed. Pott: Οὐδὲ μὴν τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς παρελεύσομαι, διὰ πάσης ὕλης καὶ διὰ τῆς ἀτιμοτάτης τὸ θεῖον διήκειν λέγοντας. vgl. desselben Stromata I, p. 346 und die oben S. 12 A. 3 aus Tertullian angeführte Stelle. Vgl. ausserdem Jahresbericht d. jüd.-theol. Sem. zu Breslau 1898, S. 50 A. 94.

[2]) Vgl. Frankl, Ein mutazilitischer Kalam, Wien 1872, S. 55 Note VII und die Parallelstelle in עץ חיים, ed. Delitzsch, S. 105. Es ergibt sich im allgemeinen dieselbe Einteilung von Pflichten wie bei den Stoikern, vgl. Zeller a. a. O., S. 265. Die Uebereinstimmung in der Klassifizierung ist jedoch kein hinreichender Beweis, aber die Uebereinstimmung in dem Beispiel für das Gleichgültige: die Verwendung dieses oder jenes Geldstückes zur Zahlung (ולכן יכשר שתתן לבעליו דרכמון איזה דרכמון יהיה) in dem Auszug bei Frankel und ebenso bei den Stoikern (vgl. Zeller a. a. O., S. 261), oder כריתת העשב in עץ חיים und ähnlich bei den Stoikern, Stobaeus II, 142 (τὸ ἀνελέσθαι . . . κάρφος ἢ φύλλον) kann nicht zufällig sein. Da nun der Einteilung beim Karäer die Klassifizierung der Pflichten bei den arabischen Fukaha (vgl. Goldziher, Die Zahiriten, S. 66) entspricht, so wäre man leicht geneigt, eine gemeinschaftliche Quelle anzunehmen, allein die Uebereinstimmung im Schema kann eine zufällige sein, und die Beispiele, die Goldziher anführt, sind spezifisch religionsgesetzlich, so dass wir unser Urteil zurückhalten müssen. Vgl. Schreiner, Studien über Jeschua b. Jehuda, S. 71 A. 4, der auf eine Aehnlichkeit in einem anderen Punkte zwischen den Gesetzeskategorieen bei Jeschua b. Jeh. und den Haneliten hinweist. Frankl, S. 34, sagt in bezug auf das

nicht bloss im allgemeinen Umriss, sondern auch in einzelnen Beispielen an die Pflichteneinteilung bei den Stoikern, so dass eine Entlehnung offenbar vorliegt.

---

2. Kapitel.

Platoniker.

A. Mu'ammar.

Eine beachtenswerte Stellung unter den Mutaziliten nimmt Mu'ammar Ibn 'Abbad Al-Sulami ein. Eine ausführliche Darstellung seiner Lehre gibt Šahrastani, Ḳahir Al-Bagdadi und auch Ibn Ḥazm (IV, S. 194), bei welchem jedoch der Name anders lautet. Šahrastani charakterisiert seine Richtung im allgemeinen durch die Bemerkung, dass er am weitesten gegangen sei in der Verneinung aller Attribute von Gott und in der Leugnung der Vorherbestimmung des Guten und Bösen durch Gott[1]. Ob die Ansichten Mu'ammars grosse Verbreitung gefunden, wird nicht mitgeteilt, doch werden einige Schüler von ihm namhaft gemacht[2]. Dieselbe Quelle teilt auch eine Version mit, wonach er wegen seiner Gewandtheit in der Dialektik von Harun Al-Rašid zu einem Disput nach Indien geschickt wurde[3].

Am bezeichnendsten für Mu'ammar ist seine Behauptung, dass Gott jedes Wissen abzusprechen sei, auch das Wissen seiner selbst, weil in jedem Wissen eine Zweiheit vorhanden, des Wissenden und Gewussten, des Subjekts und Objekts, welche mit der absoluten Einheit Gottes unverträglich ist. Noch viel weniger kann natürlich von einem Wissen Gottes, das sich auf die Dinge ausser ihm er-

---

erwähnte Kapitel aus dem Muḥtawi: „Die Sucht der Araber, zu schematisieren, zeigt sich hier in hohem Grade. Die Streitigkeiten der späteren griechischen Schulen und die Unterscheidungen, welche betreffs der *ἀδιάφορα* und *προηγμένα* gemacht wurden, können dagegen noch bedeutend genannt werden.“ Wir glauben, dass jene Klassifizierungen eben auf jene stoischen Unterscheidungen betreffs der *ἀδιάφορα* und *προηγμένα* zurückgehen, und eine ausführlichere Mitteilung aus dem Muḥtawi hätte uns vielleicht manche interessante Aufschlüsse gegeben.

[1] Šahr. S. 46: وهو اعظم القدرية فرية فى تدقيق القول بنفى الصفات ونفى القدر خيره وشره.

[2] Al-Mutazilah ed. Arnold, S. 31: وكان بشر بن المعتمر وهشام بن عمر وابو الحسين المداين من تلامذته.

[3] Das. S. 33: وقيل انه الذى وجهه هارون الى الهند للمناظرة. Nach Šahrastani S. 19 jedoch war er ein Zeitgenosse des Ǧaḥiẓ, der bekanntlich 869 starb.

streckt, die Rede sein[1]). Hier haben wir es offenbar mit einer neuplatonischen Ansicht zu tun. Denn, wenn auch schon bei Plato sich ein Ansatz zu der später von Plotin ausführlich entwickelten Lehre von der Transcendenz Gottes über das Sein und das Denken findet[2]), so weist doch die Begründung deutlich auf Plotin als Quelle hin[3]). So befremdlich erschien Šahrastani diese Ansicht Mu‘ammars, dass er die Richtigkeit der Ueberlieferung bezweifelte und das angeführte Argument von der Zweiheit des Gedachten und Denkenden durch die auf Aristoteles zurückgehende Behauptung von der Einheit des Denkens, des Denkenden und Gedachten zu widerlegen sucht[4]). Wir haben keinen Grund an der Echtheit der Ueberlieferung zu zweifeln, und als ein besonders beachtenswerter Umstand, der zugleich für die Richtigkeit der Ueberlieferung spricht, erscheint es uns, dass wir in der angeblichen Ansicht M.'s die Lehre Plotins von der Transcendenz Gottes noch in ihrer ursprünglichen strengen Form antreffen, während spätere Neuplatoniker in dieser Beziehung eine merkliche Abweichung vom Standpunkt Plotins aufweisen. So redet beispielsweise Gabirol in vielen Stellen seiner „Lebensquelle" unbedenklich von einem Wissen Gottes, trotzdem er sich sonst eng an Plotin anschliesst. Nur eine Stelle bei Ibn Esra erinnert daran, dass die Lehre M.'s auch in späterer Zeit nicht ganz unbekannt war[5]). Neuplatonisch ist ferner die Ansicht M.'s, dass man von Gott auch nicht die Ewigkeit prädizieren könne, was mit der Anschauung der Neuplatoniker, Gott sei über die Ewigkeit, gleichbedeutend ist[6]).

Im Zusammenhange mit der behaupteten Transcendenz Gottes steht vielleicht die Ansicht M.'s, dass Gott nur die Körper geschaffen habe, während die Accidenzen von den Körpern selbst hervorgebracht werden, sei es mit Naturnotwendigkeit, wie das Brennen des Feuers, sei es aus freiem Willen, wie die Bewegung

---

1) Šahr. S. 47: وحكى جعفر بن حرب عنه انه قال ان الله تعالى محال ان يعلم نفسه لانه يؤدى الى ان يكون العالم والمعلوم واحدا ومحال ان يعلم غيره.

2) Plato, Rep. VI, S. 508; Zeller, 3. Aufl., 3. 2, S. 475 A. 1.

3) Vgl. Zeller a. a. O., S. 477 A. 4.

4) Šahr. S. 48.

5) Vgl. Monatsschrift 1884, S. 327 ff.

6) Šahr. S. 47: ومنها انه يحكى عنه انه كان ينكر القول بان الله تعالى قديم.

der lebenden Wesen[1]). Dieser Ansicht wohnt vielleicht von Haus aus gar nicht die Bedeutung bei, die ihr Šahrastani beilegt, indem er sie vom Standpunkte seiner Zeit betrachtet und in ihr einen Gegensatz findet zu der später von den ʼAšʿariten aufgestellten Behauptung, dass die Accidenzen jedesmal von Gott geschaffen werden. Wahrscheinlich aber will M. im Zusammenhange mit seiner neuplatonischen Anschauung nur sagen, dass Gott nicht unmittelbar in die Körperwelt eingreift. Wenn daher M. von einer Schöpfung der Körper spricht, so wird er darunter entsprechend seinem neuplatonischen Standpunkt auch nur ein mittelbares Hervorgehen der Körper aus Gott, nicht aber eine direkte Schöpfung verstanden haben. Schliesslich verdient im Hinblick auf den neuplatonischen Standpunkt M.'s besondere Beachtung seine Lehre vom göttlichen Willen. Wie Al-Kaʿbi berichtet, behauptete er, der Wille Gottes in Beziehung auf ein Ding sei weder Gott selber noch die Schöpfung des Dinges, und auch nicht das Gebot, die Mitteilung und die Satzung, womit er auf etwas Unbekanntes, das nicht gewusst wird, hindeutete[2]). Wie die Lehre M.'s vom göttlichen Willen im Einzelnen lautete, ist aus dieser kurzen Mitteilung nicht zu entnehmen, aber die Schlussworte, die nicht wie eine Bemerkung Š.'s, sondern wie eine Aeusserung M.'s, eine Charakteristik seiner eigenen Lehre, lauten, erinnern an das Geheimnis des gottlichen Willens bei Gabirol und Ibn Ṣaddik[3]). Wir haben in M. einen Neuplatoniker vor uns, der dem Willen dieselbe eigentümliche Mittelstellung zwischen Gott und dem Geschaffenen zuweist wie Gabirol, und wie dieser auf dieses eigentümliche Verhältnis wie auf ein Mysterium hinweist. Jedenfalls ersehen wir daraus, dass Gabirol nicht der erste Neuplatoniker war, der den Willen als Mittelglied zwischen Gott und die Welt einschaltete[4]).

Eine eingehendere Behandlung als die bisher erörterten Lehren erfordern die Sätze, denen wir uns jetzt zuwenden und die insofern von grosser Tragweite sind, als sie uns auf eine griechische Quelle hinführen werden, die für die Entwicklung des Kalam von grösstem

---

1) Šahr. S. 46.

2) Šahr. S. 46: ومنها ما حكى الكعبى عنه ان الارادة من الله تعالى للشى غير الله وغير خلقه للشى وغير الامر والاخبار والحكم فاشار الى امر مجهول لا يعرف.

3) Gabirol, Lebensquelle II, 20 und Königskrone וישם היסוד והסיד und Josef Ibn Ṣaddik, Mikrokosmos, S. 54.

4) Vgl. auch Zeitschrift הקדם, herausgegeben von Markon, 1907, S. 34.

Einfluss war. Es sind drei Behauptungen, die in einem gewissen Zusammenhange stehen und von uns der Reihe nach erwähnt werden sollen. Erstens, dass die Accidenzen endlos in jeder Gattung seien, zweitens, dass jedes Accidenz, das in einem Träger ist, in ihm nur sein Bestehen habe durch einen Begriff, welcher das Bestehen notwendig mache, — eine Behauptung, welche nach Šahrastani zu einer unendlichen Reihe führt und Mu'ammar und seinen Anhängern den Namen „Anhänger der Begriffe" verschafft hat, drittens, dass die Bewegung von der Ruhe nicht ihrem Wesen nach, sondern durch einen Begriff, der die Verschiedenheit notwendig mache, verschieden sei, und dass ebenso die Verschiedenheit zweier ähnlicher Dinge und ihre Gleichheit und der Gegensatz zweier entgegengesetzter Dinge nur durch einen Begriff da sei[1]). Diese Sätze sind nicht bloss von Neueren, sondern auch von den arabischen Schriftstellern selber, die uns die Ansichten M.'s überliefern, vollkommen missverstanden worden. Es ist notwendig, dies zu betonen im Hinblick auf die Frage, welche Zuverlässigkeit die arabischen Autoren besitzen, denen wir die Kenntnis des Kalam verdanken, und wir können uns nicht begnügen, bloss die uns richtig scheinende Erklärung zu geben. Es erscheint uns rätselhaft, wie Ibn Ḥazm (gest. 1066) und Ḳahir Al-Bagdadi (gest. 1037), die doch zeitlich nicht so sehr von M. entfernt waren, dessen Behauptung von der Endlosigkeit der Accidenzen so völlig missverstehen konnten, und doch lässt sich an dem Missverständnis selber nicht zweifeln. Ebenso ist die Darstellung, die Ibn Ḥazm von der dritten Behauptung M.'s betreffend die Verschiedenheit der Ruhe und Bewegung gibt, ganz konfus und verrät eine höchst unklare Vorstellung von der eigentlichen Meinung M.'s. Es macht fast den Eindruck, als ob Ibn Ḥazm und Ḳahir Al-Bagdadi aus Werken geschöpft hätten, in denen die Lehrsätze M.'s in aller Kürze kompendienartig, ohne jeden Kommentar und ohne jeden Zusammenhang zusammengestellt waren. Was Šahr. betrifft, so beschränkt er sich hier auf eine

---

[1]) Šahr. S. 46: ومنه ان قال ان الاعراض لا تتناهى فى كل نوع وقال كل عرض قايم بمحل فانما يقوم به لمعنى اوجب القيام وذلك يودى الى القول بالتسلسل وعن هذه المسئلة سمى هو واصحابه اصحاب المعانى وزاد على ذلك وقال ان الحركة انما خالفت السكون لا بذاتها بل بمعنى اوجب المخالفة وكذلك مغايرة المثل المثل ومماثلته وتضاد الضد الضد كل ذلك عنده لمعنى.

kurze Wiedergabe der Sätze M.'s, ohne ihnen eine Erklärung hinzuzufügen, so dass wir über seine Auffassung nichts wissen, doch werden wir später reichlich Gelegenheit haben, auch bei ihm Missverständnisse nachzuweisen. Wir gehen nun auf die einzelnen Behauptungen M.'s über, wobei wir mit der letzten beginnen.

a) Wir können keinen bestimmten Sinn verbinden mit der Umschreibung Steiners, der die letzte Behauptung mit den Worten wiedergibt, M. habe „den Unterschied zwischen Bewegung und Ruhe nur in den Begriff, nicht in das Wesen“ gelegt[1]). Ebenso unklar und widerspruchsvoll ist es, wenn De Boer im Hinblick auf unsere Stelle sagt: „Muʿammar ist Konzeptualist. Bewegung und Ruhe, Gleichheit und Verschiedenheit usw. sind nichts an sich, sondern haben nur eine begriffliche oder ideelle Wirklichkeit“[2]). Der richtige Sinn ist jedoch nicht schwer zu ermitteln. Die in der Behauptung M.'s vorkommenden Begriffe Bewegung, Ruhe, Aehnlichkeit, Verschiedenheit erinnern an die von Plato im Sophisten aufgestellten fünf obersten Kategorieen: Sein, Bewegung, Ruhe, Identität, Verschiedenheit, und dort ist die Quelle für die Meinung M.'s zu suchen. Der Begriff, durch welchen Ruhe und Bewegung verschieden ist, ist nicht der Begriff der Ruhe und Bewegung, — denn davon, dass jedes Accidenz, das in einem Träger vorhanden, in ihm nur durch einen entsprechenden Begriff vorhanden ist, davon ist in der zweiten Behauptung die Rede — gemeint ist vielmehr der Begriff der Verschiedeneit, des Andersseins. Mit der Behauptung M.'s ist die Aeusserung Platos zu vergleichen, dass von den fünf Kategorieen jede von der anderen nicht durch ihre eigene Natur, sondern durch die Teilnahme an der Idee der Verschiedenheit verschieden ist[3]). Wenn nun auch die Worte Šahrastani's keineswegs von einer gewissen Dunkelheit freizusprechen sind und ein klarer unzweifelhafter Sinn nur durch Vergleichung mit der Quelle gewonnen wird, so lässt sich doch die von uns gegebene Erklärung mit den Worten Š.'s vereinbaren. Ganz irreführend ist hingegen, was Ibn Ḥazm über die Ansicht M.'s sagt. In einem Kapitel mit der Ueberschrift: Ueber die Begriffe (معانى) nach der Ansicht des Muʿammar, heisst es: Was M. und seine Anhänger betrifft, so sagen sie, wir finden das sich Bewegende und Ruhende und haben

---

[1]) Steiner a. a. O., S. 69.

[2]) De Boer a. a. O., S. 54.

[3]) Soph. 255: ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου.

daher die Gewissheit, dass in dem sich Bewegenden ein Begriff entstanden ist, wodurch es sich in seiner Eigenschaft von dem Ruhenden unterscheidet, und dass ein Begriff in dem Ruhenden entstanden, wodurch es sich von dem Bewegten in seiner Eigenschaft unterscheidet. Ebenso wissen wir, dass in der Bewegung ein Begriff ist, wodurch sie sich von der Ruhe unterscheidet und ebenso in der Ruhe ein Begriff, wodurch sie sich von der Bewegung unterscheidet. Ebenso wissen wir, dass in dem Begriff, wodurch sich die Bewegung von der Ruhe unterscheidet, wiederum ein anderer Begriff ist[1]). Die Darstellung ist so gedankenlos und verworren als möglich, so dass wir auf Einzelheiten gar nicht eingehen können. Es genügt hervorzuheben, dass Ibn Ḥazm von Begriffen spricht, die in dem Bewegten und Ruhenden entstehen, so dass man gar nicht weiss, worauf es M. ankomme und wozu die ganze Annahme diene. Teilweise besser, aber doch immerhin unklar genug ist die Darstellung Al-Razis, die wir weiter unten kennen lernen werden.

b) Welche Bewandtnis es mit der zweiten Behauptung M.'s hat, die Haarbrücker ganz verkehrt wiedergibt[2]), kann nach dem Gesagten nicht zweifelhaft sein. Die Accidenzen, die in den einzelnen Dingen existieren, existieren in ihnen nur durch Teilnahme der Dinge an den entsprechenden Begriffen. Im Grunde genommen haben wir es in beiden Behauptungen M.'s nur mit Einer Ansicht zu tun, mit der platonischen Ideenlehre. Was M. über die Ver-

---

[1]) Ibn Ḥ. a. a. O. V, S. 46: واما معمر ومن اتبعه فقالوا انا وجدنا المتحرك والساكن فيقنا ان معنى حدث فى المتحرك به فارق الساكن فى صفته وان معنى حدث فى الساكن به ايضا فارق المتحرك فى صفته وكذلك علمنا ان فى الحركة معنى به فارقت السكون وان فى السكون معنى به فارق الحركة وكذلك علمنا ان فى ذلك المعنى الذى به خالفت الحركة السكون معنى به فارق المعنى الذى به فارقه السكون. Die letzten Worte haben wir oben im Text nicht übersetzt, weil nach unserer Meinung der Sinn sein muss, dass in dem Begriffe, durch den die Bewegung sich von der Ruhe unterscheidet, ein anderer Begriff sei, durch den er sich von der Ruhe und Bewegung unterscheidet.

[2]) Indem Haarbrücker übersetzt: jedes Accidenz habe sein Bestehen in einem Träger, bestehe aber in ihm nur durch einen Begriff, der das Bestehen notwendig macht, wird der Sinn der Worte ins gerade Gegenteil verkehrt. M. will gerade umgekehrt sagen, dass die Formen getrennt für sich existieren und dort ihr wahres Sein haben, während die in den Dingen existierenden Formen bloss ein Abbild derselben seien.

schiedenheit von Ruhe und Bewegung und über Aehnlichkeit und Verschiedenheit im Allgemeinen sagt, enthält gegen seine frühere Behauptung von den Accidenzen nur das Neue, dass es selbst von Verhältnisbegriffen, wie Verschiedenheit und Gleichheit, Ideen gibt. Ob in den Worten: وزاد على ذلك, mit welchen Š. die letzte Behauptung M.'s einführt, eine solche Steigerung gegen das Frühere beabsichtigt ist, kann dahingestellt bleiben. Was der Erklärung bedarf, das ist die Bemerkung Š.'s, dass die Annahme M.'s zu einem regressus in infinitum führe. Es wird wohl etwas Aehnliches gemeint sein wie bei Aristoteles 991a, 29, wo angedeutet wird, dass gewisse Voraussetzungen der Ideenlehre dazu führen müssen, Ideen von den Ideen anzunehmen. Wird beispielsweise behauptet, dass zwei Dinge einander nur ähnlich sein können durch Teilnahme an einem für sich bestehenden Dritten, d. i. der Idee, so müsste wegen der zwischen der Idee und den Dingen sich ergebenden Aehnlichkeit wiederum eine Idee gesetzt werden, und das Gleiche würde dann von dieser neuen Idee gelten usw.[1]. Anders formuliert Ibn Ḥazm den Einwand gegen M. Danach ging man, wie es scheint, von der Idee der Verschiedenheit aus und sagte, wenn mehrere Dinge von einander nur verschieden sein können durch die Idee der Verschiedenheit, so müsste für diese Idee selbst, da sie von anderen verschieden ist, wieder eine andere Idee gefordert werden usw. Die Schlussfolgerung, welche darauf hinausläuft, unzählige Ideen der Verschiedenheit zu setzen, ist schwach und verrät dadurch, dass wir es mit einer Entstellung jenes Einwurfs zu tun haben, den wir soeben kennen gelernt haben. Im übrigen ist es gleichgültig, ob der Einwurf so oder so lautete, wir bemerken bloss, dass an die Fassung, die wir bei Ibn Ḥazm finden, sich neue Missverständnisse anschlossen[2].

---

[1]) Vgl. Plato, Parmenides 132: Τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τἆλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς, οὐχὶ ἕν τι αὖ μέγα φανεῖται, ᾧ ταῦτα πάντα ἀνάγκη μεγάλα φαίνεσθαι; Ἔοικεν. Ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτό τε τὸ μέγεθος γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ. In anderer Form kehrt dann derselbe Einwand S. 132 gegen Ende wieder.

[2]) Vgl. Ibn Ḥazm a. a. O. V, S. 46, wo die Fortsetzung der Seite 49 A. 1 von uns angeführten Stelle lautet: وهكذا ابدا اوجبوا ان في كل شي في هذا العالم من جوهر او عرض اي شي كان معاني فارق. كل معنى منها كل ما عداه في العالم وكذلك ايضا في تلك المعاني لانها اشياء موجودة متغايرة واوجبوا بهذا وجود اشياء في زمان محدود في العالم لا نهاية لعددها. In diesen Worten ist angedeutet, worin

c) Was nun drittens die Behauptung von der Endlosigkeit der Accidenzen in jeder Gattung betrifft, so lässt sich der Sinn aus dem Zusammenhang absolut nicht erraten; hier kann nur der Vergleich mit der Quelle Aufschluss geben. Kein Wunder daher, wenn sowohl Steiner als De Boer den Sinn verfehlen[1]). Beachtenswert aber ist es, wie auch Ibn Ḥazm und Ḳahir Al-Bagdadi, da ihnen jede Ueberlieferung fehlte, die Bedeutung des Satzes aus dem Zusammenhange zu ermitteln suchen und infolge dessen auf den Gedanken kommen, es handle sich um die eben erörterte Annahme, dass nach M. sich eine endlose Anzahl von Ideen ergeben müsste[2]).

---

nach Ibn Ḥ. der regressus in infinitum bestehe, zu welchem die Annahme M.'s führe. Vgl. damit die Darstellung bei Al-Razi, Al-Muḥ. S. 104: زعم بعضهم أن الغيرين متغايران بمعنى وكذا المثلان والضدان والمختلفان احتجوا بان المفهوم من كون السواد والبياض سوادا وبياضا مغاير للمفهوم من كونهما غيرين مختلفين ضدين . . . ثم قالوا وذلك المعنى لا بد وان يغاير غيره فمغايرته لغيره معنى قائم به وهو انه لا بد وان يكون اما مثلا لغيره او مغايرا له ومخالفا ومماثلته مع غيره او مخالفته له معنى قائم به ثم الكلام فيه كما في الاول وهو يوجب القول بمعان لا نهاية لها. Aus der Bemerkung des Kommentators Naṣir Al-Din Al-Tusi z. St.: اقول هذا القول منسوب الى قدماء المعتزلة وقد مر كلام القائلين بقيام الاعراض بالاعراض مرة بعد مرة الى ما لا نهاية له مثل معمر وغيره geht hervor, wie sich an diese Darstellung ein neues Missverständnis schloss, indem man die angebliche Meinung M.'s, dass unzählige Ideen ineinander existieren mit der Frage, ob ein Accidenz in einem anderen subsistieren könne, in Verbindung brachte — eine Frage, auf die wir später noch zurückkommen werden.

[1]) Ersterer sagt a. a. O., S. 69, im Anschluss an die früher entwickelte Ansicht M.'s, dass Gott nur die Körper geschaffen habe: „Er leitete also nur die Materie selbst von der unmittelbaren Tätigkeit des Schöpfers ab, die einzelnen Daseinsformen aber suchte er aus den der Materie innewohnenden Kräften zu erklären und zwar so, dass er für jede Gattung eine endlose Reihe möglicher Daseinsformen annahm." De Boer a. a. O., S. 54: „Die Zahl dieser Accidenzen ist unendlich, denn sie sind ihrem Wesen nach nichts weiter als die begrifflichen Beziehungen des Denkens." Das ist dunkel, gemeint ist, die Accidenzen sind nichts Wirkliches, sie existieren nur in der Vorstellung, haben nur eine ideelle Wirklichkeit, wie es weiter heisst. Aber darum sind sie ja noch nicht unendlich.

[2]) Ibn Ḥazm a. a. O. IV, S. 194: واما ابو المعتمر معمر بن عمرو العطار البصري مولى بني سليم احد شيوخهم وائمتهم فكان يقول بان في العالم اشياء موجودة لا نهاية لها ولا يحصيها البارى تعالى ولا احد ايضا غيره ولا لها عنده مقدار ولا عدد وذلك انه كان يقول

In Wirklichkeit verhält es sich ganz anders; es ist die Uebersetzung eines Satzes aus dem Sophisten, der das Ergebnis einer längeren Betrachtung zusammenfasst, in der ausgeführt wurde, dass jedem Dinge neben seinen positiven Eigenschaften unzählige negative zukommen, insofern es von unzähligen Dingen sich unterscheidet, Unzähliges nicht ist, dieses Negative aber ebenso als etwas Reales aufzufassen ist, wie die positiven Eigenschaften. „In jeder Gattung also", sagt Plato, „ist viel des Seienden, unzählig aber der Menge

---

ان الاشيا تختلف بمعان فيها وان تلك المعاني تختلف بمعان اخر فيها . . . وهكذا بلا نهاية ايضا. Ibn Ḥazm erzählt dann weiter, dass M. wegen dieser Ketzerei von den Mutaziliten in Baṣra vor dem Sultan zur Rechenschaft gezogen wurde und nach Bagdad floh, woselbst er starb. In Wirklichkeit hat er nie die Behauptung getan, die ihm Ibn Ḥ. in den Mund legt, und wenn er angeklagt war, so geschah es vielleicht wegen seiner Ideenlehre. Mit der Auffassung Ibn Ḥ.'s stimmt überein Ḳahir Al-Bagdadi a. a. O. 59a: الفضيحة الثالثة من فضائحه دعواه ان كل نوع من الاعراض الموجودة في الاجسام لا نهاية لعدده وذلك انه قال اذا كان المتحرك متحركا بحركة قامت به [59b] فتلك الحركة اختصت بمحله لمعنى سواها وذلك المعنى ايضا يختص بمحله لمعنى سواه وذلك القول في اختصاص كل معنى بمحله لمعنى سواه لا الى نهاية . . . Aus der folgenden Polemik führen wir bloss den Schluss an, wo Ḳahir Al-B. nachzuweisen sucht, dass die Ansicht M.'s der Behauptung vom Kumûn Vorschub leiste gegen die Behauptung der Muslime vom Geschaffensein der Accidenzen (60a): وذلك ان المسلمين استدلوا على حدوث الاعراض في الاجسام بتعقب المتضادات منها على الاجسام وانكر اصحاب الكمون والظهور حدوث الاعراض وزعموا انها كلها موجودة في الاجسام فاذا ظهر في الجسم بعض الاعراض كمن فيه ضده واذا كمن فيه العرض ظهر ضده فقالوا لهم الموحدون لو كمن العرض تارة وظهر تارة لكان ظهوره بعد الكمون وكمونه بعد الظهور لمعنى سواه والا افتقر ذلك المعنى في ظهوره وكمونه الى معنى سواه لا الى نهاية واذا بطل اجتماع ما لا نهاية له من الاعراض في الجسم الواحد صح تعقبها على الجسم من جهة حدوثها فيه لا من جهة الكمون والظهور واذا قال معمر يجوز اجتماع ما لا نهاية له من الاعراض في الجسم لم يصح له دفع اصحاب الكمون والظهور عن دعواهم وجود اعراض لا نهاية لها من اجنس الكمون والظهو في محل واحد وسوف هذا الاصل يودي الى القول بقدم الاعراض وذلك كفر فما يودي اليه بمثله. Es werden die heterogensten Dinge durcheinander geworfen.

nach das Nichtseiende"[1]). Das Gleiche besagt der Satz des M., der dadurch für uns noch eine besondere Wichtigkeit hat, dass er geeignet ist, auf das Verfahren der Mutakallimun ein Licht zu werfen. Der vierte Grundsatz der Mutakallimun bei Maimuni (More I, 73, 4) lautet, dass jedem Dinge von zwei beliebigen entgegengesetzten Eigenschaften die eine oder die andere zukomme und dass die Negation, nicht lebendig, nicht weise usw. ebenso ein Attribut sei, wie das positive Prädikat lebendig, weise. Da diese Ansicht sich mit der aus dem Sophisten stammenden Behauptung M.'s deckt, so ist es von Interesse, zu sehen, wie in das von Maimuni dargestellte atomistische System der 'As'arija eine Ansicht aus einem so verschiedenen System, wie dasjenige Platos, aufgenommen wurde. Man könnte vielleicht einwenden, dass es sich hier um eine in der Atomistik selbst begründete Anschauung handle, da bekanntlich Demokrit das Nichtseiende neben dem Seienden, das Leere neben dem Vollen als Prinzip aufstellte und dabei behauptete, dass das Nichtseiende um nichts weniger sei als das Seiende[2]). Allein von jener Behauptung Demokrits bis zu der erwähnten Ansicht der Mutakallimun ist noch ein weiter Weg[3]), und wir gehen wohl nicht irre, wenn wir behaupten, dass wir es hier mit einer Entlehnung zu tun haben.

Wir kommen schliesslich zu dem Namen اصحاب المعاني, welcher nach Šahrastani M. und seinen Anhängern beigelegt wurde. Selbst dieser Name ist nicht für M. und seine Anhänger erfunden, sondern aus dem Sophisten entlehnt. Nach seiner Polemik gegen die Materialisten wendet sich Plato gegen die Freunde der Ideen (πρὸς τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους)[4]). Es ist nun für uns gleichgültig, ob darunter die Megariker zu verstehen sind, oder Plato hiermit eine frühere Form seiner eigenen Ideenlehre kritisieren will[5]). Ebenso brauchen wir uns auf die Frage nicht einzulassen, ob unter εἴδη und γένη Ideen im platonischen Sinne, für sich seiende Realitäten, oder bloss Verstandesbegriffe gemeint seien. Bonitz meint, dass diese Unterscheidung mit Unrecht in Plato hineingetragen wird[6]);

[1]) Soph. 256: περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἔστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν.

[2]) Zeller 4. Aufl., 1, S. 768.

[3]) Vgl. Zeller 4. Aufl., 2. 1, S. 675 A. 1.

[4]) Soph. 248.

[5]) Zeller 3. Aufl., II. 1, S. 215, Bonitz, Platonische Studien, 3. Aufl. 1886, S. 192.

[6]) Bonitz a. a. O., S. 193.

sicherlich aber werden die Araber von einem solchen Unterschied nichts gewusst haben und werden εἴδη und γένη in dem hergebrachten Sinne genommen haben. Wir können daher die arabische Bezeichnung اصحاب المعاني, die wir früher, um nicht zu viel zu sagen, durch Freunde der **Begriffe** wiedergegeben haben, nunmehr, um jedem Missverständnis vorzubeugen, durch Freunde der **Ideen** übersetzen.

B. Abu Hašim (gest. 933).

Wenn wir hinsichtlich Muʻammars keine sicheren Nachrichten haben, wie weit sein Einfluss reichte, so sind wir in bezug auf Abu Hašim in dieser Hinsicht besser gestellt. Ḳahir Al-B. sagt ausdrücklich, dass die meisten Mutaziliten seiner Zeit zu den Anhängern Abu Hašims zählen[1]). Für den Verf. des Kitab Maʻani al-nafs ist der Name Mutazilit gleichbedeutend mit Anhänger A. H.'s und seines Vaters[2]). Nach Ḥasani brachte es keiner in der Wissenschaft des Kalam so weit, wie A. H.[3]). Nach Al-Ḳifti verfasste er eine Schrift gegen Aristoteles. Derselbe berichtet auch von einer Zusammenkunft A. H.'s mit Jaḥja b. Adi in Bagdad, doch lehnte es der letztere ab, sich in eine wissenschaftliche Disputation mit A. H. einzulassen, weil er von vornherein überzeugt war, dass sie sich gegenseitig nicht verstehen werden[4]).

Die Darstellung Šahrastanis über die Ansichten A. H.'s wird ergänzt durch Ḳ. Al-B., durch Abu Rašid, der in seiner Schrift

---

1) 73a: واكثر معتزلة عصرنا على مذهبه.

2) Kitab maʻani al-nafs, S. 4: וראית אן ליס אחד מן אהל אלמלל עלי כתרתהם יואפק אלטבעיין סוי פריקין פריק מן אלמסלמין יקאל להם אלמעתזלה והם אלמנתמון אלי אבי השאם אבן אלגבאי אעני אסתאד עלם אלכלאם.

3) Al-Ḥasani 9b: ولم يبلغ غيره مبلغته في علم الكلام.

4) Ibn Al-Ḳifti, Ta'rich al-Ḥukama', S. 39, in der Liste der aristotelischen Schriften: كتاب السماء والعالم . . . . ولابى زيد البلخى شرح صدر هذا الكتاب كتبه الى ابى جعفر الخازن ولابى هاشم الجبائى عليه كلام وردود سماه التصفح ابطل فيه قواعد ارسطوطاليس وواخذه بالفاظ زعزع بها قواعده التى اسسها وبنى الكتاب عليها وسمعت ان يحيى بن عدى حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد فى يوم عيد واجتمع فى المجلس جماعة من اهل الكلام فقال لهم الوزير تكلموا مع الشيخ يحيى فانه راس متكلمى الفرقة الفلسفية فاستعفاه يحيى فسأله عن السبب فقال يحيى هم لا يفهمون عبارتى وانا لا افهم اصطلاحهم.

Kitab al-masa'il zumeist den Standpunkt A. H.'s vertritt, durch Ibn Ḥazm und Al-Razi. Wie lückenhaft trotzdem diese Nachrichten sind, wie mangelhaft und aus dem ursprünglichen Zusammenhange herausgerissen einzelne Aeusserungen mitgeteilt werden, davon ein Beispiel. Ḳahir Al-B. polemisiert gelegentlich gegen Al-Ḳa'bi, welcher die allen Mutaziliten gemeinsamen Lehren zusammenfasst und dazu auch die Behauptung rechnet, dass Gott mit den Dingen nicht zu vergleichen sei[1]). Mit nichten, wendet Ḳ. Al-B. ein, da nach Abu H. und seinem Vater auch das Vermögen ein Ding ist, nicht wie die anderen, nach diesen beiden also die Unvergleichlichkeit nicht eine ausschliessliche Eigenschaft Gottes ist[2]). Um was handelt es sich nun bei der angeblichen Aeusserung A. H.'s? Wir vermuten, dass ihr eine Stelle in der Republik zu Grunde liegt, in der Sokrates ausführt, dass das Vermögen nicht wie die anderen Dinge sei, die durch sich selbst bestimmt sind, sich durch Gestalt und Farbe unterscheiden und danach benannt werden. Das Vermögen hingegen sei immer auf etwas anderes hingeordnet, werde nach dem benannt, was es bewirke, mit anderen Worten: jedes Vermögen sei ein Vermögen zu etwas, ein Relationsbegriff[3]). Dass dadurch der Einwurf Ḳahirs sinnlos wird, ist klar, aber dasselbe ist der Fall bei jeder anderen Erklärung, sobald man mit der angeblichen Aeusserung A. H.'s einen bestimmten Sinn zu verbinden sucht, da er doch jedenfalls von dem Vermögen die Unvergleichlichkeit nicht in dem Sinne ausgesagt hat, in welchem man von der Unvergleichlichkeit Gottes spricht. Um die falsche Wiedergabe einer anderen Stelle aus der Republik, in der Sokrates ausführt, dass man nicht von jemandem sagen könne, er liebe etwas, wenn er nur einen Teil

---

1) Ḳahir Al-B. a. a. O. 41a: وزعم الكعبيّ في مقالاته ان المعتزلة اجتمعت على ان الله عز وجل شي لا كالاشياء . . .

2) Das: وفي هذا الفصل من كلام الكعبي غلط منه على اصحابه من وجوه منها قوله ان المعتزلة اجتمعت على ان الله تعالى شي لا كالاشياء وليست هذه الخاصية لله وحده عند جميع المعتزلة فان الجبائي وابنه ابو هاشم قد قالا ان كل قدرة محدثة شي لا كالاشياء ولم يخصوا ربهم بهذا المدح.

3) Republik, S. 477: Ἄκουσον δὴ ἅ μοι φαίνεται περὶ αὐτῶν (scil. δυνάμεων). δυνάμεως γὰρ ἐγὼ οὔ τέ τινα χρόαν ὁρῶ οὔτε σχῆμα, οὔ τέ τι τῶν τοιούτων οἷον καὶ ἄλλων πολλῶν, πρὸς ἃ ἀποβλέπων ἔνια διορίζομαι παρ' ἐμαυτῷ τὰ μὲν ἄλλα εἶναι τὰ δὲ ἄλλα. δυνάμεως δ' εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω ἐφ' ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται, καὶ ταύτῃ ἑκάστην αὐτῶν δύναμιν ἐκάλεσα . . .

und nicht das Ganze liebe, weshalb man auch weisheitsliebend nicht denjenigen nennen könne, der nicht die ganze Weisheit liebt[1]) — um eine ungenaue Wiedergabe dieser Stelle, sagen wir, handelt es sich wohl bei der angeblichen Behauptung A. H.'s, dass man nicht ein Ding in einer Beziehung wollen und in anderer Beziehung nicht wollen könne[2]). Auch was A. H. bei Šahr. über das Gute sagt, dass es nicht das Angenehme ist, sondern was in diesem und im zukünftigen Leben zum Guten anschlägt, klingt an eine Stelle in der Republik an. Doch ist diese Aeusserung zu allgemein, um etwas Bestimmtes behaupten zu können[3]), und ist auch für uns nicht weiter von Belang. Denn wir wollen nicht die Ansichten A. H.'s im einzelnen durchgehen, sondern richten unser Augenmerk hauptsächlich auf seine Ḥal-Theorie, die gleichsam den Mittelpunkt seines Systems bildet, und auf das, was damit zusammenhängt.

Die Darstellungen, welche uns über die Ḥal-Lehre A. H.'s zugänglich sind, sind äusserst dunkel und verworren. Danach soll er behauptet haben, dass den allgemeinen Begriffen, die er Aḥwal nannte, weder das Prädikat des Seins noch des Nichtseins

---

[1]) Das. S. 474: Ἀναμιμνῄσκειν οὖν σε, ἦν δ' ἐγώ, δεήσει, ἢ μέμνησαι, ὅτι ὃν ἂν φῶμεν φιλεῖν τι, δεῖ φανῆναι αὐτόν, ἐὰν ὀρθῶς λέγηται, οὐ τὸ μὲν φιλοῦντα ἐκείνου, τὸ δὲ μή, ἀλλὰ πᾶν στέργοντα . . . . was dann an verschiedenen Beispielen erörtert wird.

[2]) Ḳahir Al-B. a. a. O. 76b: والفضيحة الخامسة من فضائحه قوله في الارادة المشروطة واصله عنده قوله بانه لا يجوز ان يكون شي واحد مرادا من وجه [77a] مكروها من وجه اخر. Die nun folgende Diskussion ist äusserst verworren. Wir heben aus derselben hervor, dass nach A. H. sich ergebe, wenn Gott die Prosternation als Zeichen der Verehrung für die Götzen nicht wolle, er sie auch nicht als Zeichen der Verehrung für sich wollen könne, oder wenn er das Letztere wolle, er das Erstere nicht verwerfen könne. Und A. H. soll in der Tat diese Konsequenz gezogen haben. (ويلزمه اذا دره الله تعالى ان يكون السجود عبادة للصنم ان لا يريد كونه عبادة لله . . . وركب هذا له وذكر في جمعه الكبير ان السجود للصنم لم يرده الله تعالى وابى ان يكون الشي الواحد مرادا مكروها من جهتين مختلفين). Diese Ungereimtheiten bestärken uns in unserer im Text ausgesprochenen Vermutung.

[3]) Šahr. S. 55: وليس الاصلح هو الالذ بل هو الاعود في العاقبة والاصوب في العاجل verglichen mit Rep., S. 613. Mit Šahr. ist auch zu vergleichen, was Ḳahir Al-B. 79a als siebenten Lehrsatz mitteilt.

zukomme. Ebenso werden sie weder gewusst, noch nicht gewusst[1]). Man hat in der Lehre A. H.'s und in dem Kampf, den sie in den Kreisen der Araber hervorrief, ein Seitenstück zu dem bekannten Streit zwischen Nominalisten und Realisten im Mittelalter finden wollen und gemeint, A. H. nehme zwischen den entgegengesetzten Ansichten gleichsam eine vermittelnde Stellung ein[2]). Allein, was soll man sich unter diesem Mittelding zwischen Existenz und Nichtexistenz denken? Und wie die Ansicht selbst, so ist auch die Bezeichnung Ḥal (Zustand) für den allgemeinen Begriff äusserst befremdlich. Sie ist so wenig zutreffend, dass sie weit eher für das Gegenteil, nämlich für das Werden im Gegensatze zu den stets sich gleichbleibenden Ideen, geeignet erscheint, und da wir bei Plato ganz dieselben Aeusserungen in bezug auf das Werden begegnen, deren sich Abu H. in bezug auf die Aḥwal bedient, so sieht es auf den ersten Blick aus, als ob ein Missverständnis vorläge und als handelte es sich tatsächlich um die platonische Ansicht vom Werden[3]).

Auch die angeblichen Beweise A. H.'s sind äusserst dunkel. Wir erkennen, sagte er unter anderem, dass die Dinge in irgend einer Bestimmung gleich, in einer anderen ungleich sind, und wissen mit Notwendigkeit, dass das, worin sie gleich sind, von dem verschieden ist, wodurch sie sich unterscheiden. Jene von der Vernunft gegebenen Bestimmungen aber lassen sich weder auf das Wesen, noch auf die Accidenzen zurückführen, weil dies zu der Annahme eines Accidenz in einem Accidenz führen würde, sie müssen also Aḥwal sein[4]). Anstatt zu erklären, bedarf dieser

---

1) Šahr. S. 56: فتثبت احوالا هي صفات لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة اى هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات. Nach موجودة ist ولا معدومة ausgefallen. Präziser als bei Šahr. heisst es bei Maim. I, 51, der die Ansicht A. H.'s als Beispiel einer ungereimten Ansicht anführt: והדא מתל קול אברין אלאחואל ירידון בדלך אלמעאני אלכליה ליסת מוגודה ולא מעדומה.

2) So Munk zu Maimuni a. a. O., S. 185 A. 2, ohne die Dunkelheiten zu berühren, welche die Lehre A. H.'s darbietet. Eine sehr ausführliche Erörterung widmet dem Gegenstand Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, S. 146 ff., ohne etwas zur Aufklärung beizutragen. Er vergleicht, S. 197, den Ausdruck Ḥal mit dem aristotelischen δυνάμει ὄν, ebenso Carra de vaux, S. 122.

3) Republik S. 477: εἰ δὲ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος; Μεταξύ. Οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ τῷ μὴ ὄντι, ἐπὶ τῷ μεταξὺ δὲ τούτῳ μεταξύ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης. εἴ τι τυγχάνει ὂν τοιοῦτον.

4) Šahr. a. a. O.: ولا شك ان الانسان يدرك اشتراك الموجودات

Beweis selbst der Erklärung. Vollends kompliziert wird die Sache durch die Verbindung, in welcher die Ḥal-Theorie A. H.'s mit seiner Attributenlehre steht. Im Gegensatze zu seinem Vater, welcher die Attribute Gottes seinem Wesen gleichsetzte und demgemäss behauptete, dass Gott wissend, mächtig, lebendig seinem Wesen nach sei, sagte A. H., Gott sei dies alles seinem Wesen nach in dem Sinne, dass Gott ein Zustand (Ḥal) als Eigenschaft (Ṣifa) zukomme, die als besonderes ausser seinem Wesen gewusst werde, jedoch nur zugleich mit dem Wesen, nicht für sich, gewusst werde[1]). Es drängt sich sofort die Frage auf, was für einen Unterschied es ausmache, ob man das Wissen Gottes als Attribut (Ṣifa) oder als Ḥal (Zustand) bezeichne, und in der Tat scheint es den Mutakallimun selber dunkel gewesen zu sein, was A. H. mit dem von ihm erfundenen Terminus Ḥal bezwecke. Man warf, wie berichtet wird, von gegnerischer Seite den Anhängern A. H.'s vor, dass sie bloss das Wort vertauscht, während sie in Wirklichkeit dasselbe behaupten, wie die Sifatija, welche in Gott von seinem Wesen verschiedene Attribute annehmen[2]). Wir haben mit einem Worte anstatt **einer** zwei Ḥal-Theorien, von denen man nicht

---

فى قضية وافتراقهما فى قضية وبالضرورة يعلم ان ما اشتركت فيه غير ما افترقت وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل وهى لا ترجع الى الذات ولا الى اعراض وراء الذات فانه يودى الى قيام العرض بالعرض فتعين بالضرورة انها احوال.

[1]) Šahr. S. 55: ومما تخالفا فيه اما فى صفات البارى تعالى فقال الجبائى البارى تعالى عالم لذاته قادر حى لذاته ومعنى قوله لذاته اى لا يقتضى كونه عالما صفة هى علم او حال يوجب كونه عالما وعند ابى هاشم هو عالم لذاته بمعنى انه ذو حالة هى صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا وانما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها.

[2]) Frankel, Ein mutazilitischer Kalam, S. 55: ונכנס בלב מקצת אנשים כי דברנו אנו ידמה דברי אנשים יקרו [lies יקראו] כלאביה והוא כי השיבונו על דברי אלה האנשים הידועים כלאביה וחשבו השיב תקוה אנשים אשר נכנסה בלבם הפוגה בין דברינו ודברי אנשי כלאביה כי אשר חייבנו להם הוא יחייב לנו באמרנו באחואל [lies באלאחואל] והם תארים ואמרו לנו כי אתם חלפתם המלה אבל פתרון דבריכם הוא הפך דבריהם כי הם אמרו צפה [صفة] והוא ספור ואמרתם אתם חאל והיא תיאר. Das Nämliche, was der Karäer hier berichtet, der selbst ein Anhänger A. H.'s, wird auch berichtet von Ḳahir Al-B. 79a: وقالوا له هل احوال البارى تعالى بزعمك غيره ام هى هو فاجاب انها لا هى هو ولا غيره فقالوا له فلم انكرت على الصفاتية قولهم فى صفات الله عز وجل فى الازل انها لا هى هو ولا غيره.

weiss. was jede für sich, und was beide im Zusammenhang besagen[1]).

Es sei noch kurz erwähnt, dass nach Šahrastani die Gegner A. H.'s den Einwand erhoben, seine Lehre führe zu einem regressus in infinitum, dass ferner an diese Lehre sich die Frage knüpfte, ob das Nichtseiende ist, dass schliesslich die Existenz selber von den Gegnern als ein blosses Wort, von A. H. aber als ein Ḥal angesehen wurde, der weder ist, auch noch nicht ist, was aber, wie Šahrastani bemerkt, eine offenbare Absurdität sei[2]). Damit haben wir das Wichtigste über die Ḥal-Lehre hervorgehoben und zugleich die Schwierigkeiten gezeigt, die jedoch zum grossen Teile schwinden, sobald wir die Quelle A. H.'s gefunden haben.

Die Lehre A. H.'s enthält nichts anderes, als was Plato im Sophisten im Kapitel über die Gemeinschaft der Begriffe (*κοινωνία τῶν γενῶν*) ausführt. Um dies nachzuweisen, skizzieren wir kurz den Gedankengang. Seine Polemik gegen den Satz des Parmenides, dass man das Nichtseiende weder denken, noch davon reden könnte, führt Plato zu einer Untersuchung über den Begriff des Seienden, wobei sich herausstellt, dass diesem Begriffe nicht weniger Schwierigkeiten als dem des Nichtseienden anhaften. Nach einer eingehenden Kritik der verschiedensten Ansichten über das Sein gelangt er zur Aufstellung jener obersten Begriffe, von denen oben bereits die Rede war. Bewegung und Ruhe, heisst es hierbei, sind einander entgegengesetzt und gleichwohl wird von beiden das Prädikat des Seins ausgesagt. Also muss der Begriff des Seienden als ein Drittes gesetzt werden, an dem beide Gemein-

---

[1]) Carra de vaux sagt a. a. O.: „Quelque obscure que cette doctrine (nämlich v. d. Aḥwal) semble tout d'abord, on voit assez clairement, apres un premier examen qu'elle se divise en deux parties: la premiere touchant les modes en dieu, qui sont a peu près ses qualités en puissance et ne peuvent guère être comparés qu'a des hypostases; la seconde, touchant les modes dans le monde et ces modes — ci sont des etats du possible, qui, au fond, ne sont autre chose que les universaux. Allein, es ist undenkbar, dass zwischen beiden Ansichten kein Zusammenhang bestehe.

[2]) Šahr. S. 56: وقالوا ليست الاحوال تشترك في كونها احوالا وتفترق في خصائص كذلك نقول في الصفات والا فيؤدي الى اثبات الحال للحال ويفضي الى التسلسل . . . وبنوا على هذه المسئلة مسئلة المعدوم شي . . . والوجود على مذهب نفاة الاحوال لا يرجع الا الى اللفظ المجرد . . . وعلى مذهب مثبتي الاحوال هو حالة لا توصف بالوجود والعدم وهذا كما ترى من التناقض والاستحالة.

schaft haben, ohne jedoch das Seiende selber zu sein[1]). Hiermit ist zugleich die Ansicht des Antisthenes widerlegt, welcher behauptete, dass nur identische Urteile zulässig seien, dass man beispielsweise nur sagen dürfe, „der Mensch ist Mensch“, nicht aber „der Mensch ist gut“. Allein, wendet Plato ein, wenn eine Verknüpfung der Begriffe überhaupt nicht zulässig wäre, dann dürfte man auch das Sein nicht aussagen, da auch das Sein, wie eben gezeigt wurde, von der Bewegung und Ruhe und anderen Begriffen verschieden ist. Da nun das Sein in der Rede nicht zu umgehen ist, so gibt es wohl eine Verknüpfung der Begriffe, doch verhalten sich nicht alle in gleicher Weise zu einander. Manche, wie Bewegung und Ruhe, schliessen sich gegenseitig aus, manche, wie beispielsweise das Sein, verbinden sich mit allen, und Sache der Wissenschaft ist es, das Verhältnis der Begriffe zu einander richtig zu bestimmen, so dass man weder denselben Begriff für einen anderen, noch einen verschiedenen für denselben halte[2]). Da von den bereits genannten drei obersten Begriffen jeder sich selbst gleich und von den anderen verschieden ist, so ergeben sich ferner die Begriffe der Identität und der Verschiedenheit. Das Resultat ist, dass das Nichtseiende, als Verschiedenheit und nicht als blosse Negation genommen, ebenso ist wie das Seiende und dass umgekehrt an jedem Seienden ein Nichtsein ist. Das Nichtsein ist notwendig sowohl an der Bewegung wie an allen anderen Begriffen, denn sie sind vom Begriff des Seins selbst wie untereinander verschieden, während ihnen auf der anderen Seite das Sein zukommt, weil sie am Sein Teil haben[3]). Und das Seiende selbst ist in unzähligen Beziehungen ein Nichtseiendes, es ist von allen anderen Begriffen verschieden, sowohl von allen zusammen als auch von jedem einzelnen, es ist nur, was sein Name besagt[4]).

[1]) S. 250: *κίνησιν καὶ στάσιν ἆρ᾽ οὐκ ἐναντιώτατα λέγεις ἀλλήλοις; . . . . καὶ μὴν εἶναί γε ὁμοίως φῂς ἀμφότερα αὐτὰ καὶ ἑκάτερον . . . . τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν τῇ ψυχῇ τιθείς, ὡς ὑπ᾽ ἐκείνου τήν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην, συλλαβὼν καὶ ἀπιδὼν αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν, οὕτως εἶναι προσεῖπας ἀμφότερα.*

[2]) S. 251—254.

[3]) S. 256: *Ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη, κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ, καὶ ξυμπάντα δὴ κατὰ ταὐτὰ οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναί τε καὶ ὄντα.*

[4]) S. 259: *τὸ δὲ ὂν αὖ θατέρου μετειληφὸς ἕτερον τῶν ἄλλων ἂν εἴη γένων, ἕτερον δ᾽ ἐκείνων ἁπάντων ὂν οὐκ ἔστιν ἕκαστον αὐτῶν οὐδὲ ξυμπάντα τὰ ἄλλα πλὴν*

Schon diese flüchtige Skizzierung zeigt eine gewisse Aehnlichkeit zwischen den Ausführungen bei Plato und einzelnen Punkten bei A. H. Noch mehr aber wird sich der Sophist als Quelle für A. H. ergeben, wenn wir auf die angedeuteten Schwierigkeiten eingehen. Zunächst wird es begreiflich, wie A. H. zu seiner sonderbaren Bezeichnung für Begriffe gekommen ist. Für die drei obersten Kategorien im Sophisten, für Sein, Ruhe und Bewegung, bot sich ihm der Name Aḥwal dar, Seinszustände oder Seinsformen, und er dehnte den Namen auf alle Begriffe aus. Doch halten wir dies nicht für die einzig mögliche Erklärung; wichtiger ist für uns, dass durch die angenommene Beziehung zum Sophisten die Theorie A. H.'s in ein ganz neues Licht rückt. Denn was bedeutet nun die Formel vom Sein oder Nichtsein der Begriffe? Keineswegs, was Šahrastani und andere darunter verstanden haben, dass den allgemeinen Begriffen nur eine geschwächte Realität zukomme, eine Vermittelung zwischen Nominalismus und Realismus; gemeint ist vielmehr, dass jeder Begriff in einer Beziehung ein Seiendes, in unzähligen ein Nichtseiendes ist, da er eben nur **einen** Inhalt repräsentiert. Auch die weitere Bestimmung A. H.'s, dass die Aḥwal weder gewusst, noch nicht gewusst werden, führt uns nicht über Plato hinaus, wir bewegen uns noch immer im Gedankenkreise der Sophisten. Es wird hierdurch auf eine Schwierigkeit hingewiesen, welche in der eigentümlichen Verbindung der Begriffe liegt und auf die bereits Plato aufmerksam macht. Nachdem er gezeigt, dass das Sein als Drittes neben der Ruhe und Bewegung zu setzen ist, wirft er die Frage auf, wie es denn zu begreifen sei, wenn es seiner Natur nach keines von den beiden Gegensätzen ist. Wenn sich etwas nicht bewegt, wie sollte es nicht ruhen? oder was auf keine Weise ruht, wie sollte sich das nicht bewegen?[1]). Wir werden später nachweisen, dass diese Stelle den Arabern wohl bekannt war, und auf die hier angedeutete Schwierigkeit, die ebenso in dem Verhältnis eines jeden Gattungsbegriffes zu seinen Arten wiederkehrt, wird hingewiesen mit den Worten: die Aḥwal werden weder gewusst, noch nicht gewusst, d. h. sie sind einerseits trennbar, andererseits nicht[2]).

αὐτό, ὥστε τὸ ὂν ἀναμφισβητήτως αὖ μυρία ἐπὶ μυρίοις οὐκ ἔστι. καὶ τἆλλα δὴ καθ' ἕκαστον οὕτω καὶ ξυμπάντα πολλαχῇ μὲν ἔστι, πολλαχῇ δ' οὐκ ἔστιν.

[1]) V. 250: *ποῖ δὴ χρὴ τὴν διάνοιαν ἔτι τρέπειν τὸν βουλόμενον ἐναργές τι περὶ αὐτοῦ* (nämlich das Sein) *παρ' ἑαυτῷ βεβαιώσασθαι; . . . . εἰ γάρ τι μὴ κινεῖται πῶς οὐχ ἕστηκεν; ἢ τὸ μηδαμῶς ἑστὸς πῶς οὐκ αὖ κινεῖται.*

[2]) Šahr. (vgl. oben S. 57 Anm. 1) erklärt den Ausdruck so: die Aḥwal werden nicht für sich erkannt على حيالها, sondern nur zugleich mit dem Wesen.

Vollends wird der Zusammenhang zwischen der Ḥal-Theorie A. H.'s und seiner Attributenlehre, der nach der hergebrachten Auffassung gar nicht gefunden werden kann, mit einem Schlage klar. Das ist es ja, was die Ḥal-Theorie besagt, dass es nur ein bestimmtes Sein gibt, dass jeder Begriff nur das ist, was er besagt, und alles andere nicht, und gerade darum handelt es sich bei der Frage von den Eigenschaften Gottes. Auch das Wissen Gottes ist nach A. H. nur das Wissen, nicht aber die Macht, das Wesen usw., es ist in einer Beziehung ein Seiendes und in unzähligen ein Nichtseiendes, und das Gleiche gilt von den anderen Eigenschaften. Wir werden später sehen, wie die Attributenlehre A. H.'s, abgesehen von der Ḥal-Theorie, noch in anderen Ausführungen des Sophisten ihre Begründung hat. Hier wollen wir nur bemerken, dass alle Bemühungen, einen Unterschied darin zu finden, ob man die Eigenschaften Gottes als Ḥal oder Ṣifa bezeichnet, vergeblich sind. Es fehlte der Zusammenhang zwischen der Ḥal-Theorie A. H.'s und seiner Attributenlehre und man suchte ihn fälschlich in der Vertauschung des Namens[1]).

Wenn die Worte على حيالها von A. H. selbst herrühren, so bedeuten sie vielleicht die Aḥwal getrennt von einander. Ḳahir Al-B. häuft noch die Gegensätze 78b: ثم انه لا يقول فى الاحوال انها موجودة ولا انها معدومة ولا قديمة ولا محدثة . . . ولا يقول انها مذكورة مع ذكره لها بقوله انها غير مذكورة Das Letzte ist wohl nur eine Reminiszenz an die Behauptung im Sophisten p. 238, dass das Nichtseiende nicht einmal ausgesprochen werden könne, vgl. auch Ibn Ḥazm w. u. S. 63 A. 2.

[1]) Was Josef Al-Baṣir, Frankel a. a. O., S. 54, zur Verteidigung Abu H.'s vorbringt, ist ein leeres Gerede. Die Quintessenz seiner Ausführungen liegt in den Schlussworten: Wir reden nicht von den Aḥwal wie die Kilabija von den Ṣifa. Denn wir sagen nicht, dass die Aḥwal erkannt werden, denn wäre dies der Fall, so müssten sie ja existieren oder nicht existieren, wir sagen vielmehr, dass Gott mit seinen Attributen erkannt wird. Eine sonderbare Beweisführung, in der man sich, um etwas Unverständliches zu erklären, auf etwas beruft, das noch weniger Sinn hat. Soll der Unterschied darin liegen, dass die Aḥwal nur zugleich mit dem Wesen erkannt werden, so werden die Kilabija das Gleiche von ihren Attributen (Ṣifa) behaupten. Die Worte A. H.'s . . . وانها تعلم على, siehe oben S. 58 A. 1, haben, richtig verstanden, adversativen Sinn, sie bedeuten, obgleich die Eigenschaften nur mit dem Wesen erkannt werden, sind sie doch vom Wesen und untereinander verschieden. Diese Worte kehren also nicht einen Unterschied zwischen dem Standpunkt A. H.'s und dem der Kilabija hervor, sondern sind ein Gegensatz gegen diejenigen, welche wie Ǧubbai und Saadia (vgl. Emunot ed. Slucki S. 44, ed. Landauer S. 85) die Identität des Wesens und der Attribute damit begründeten, dass beide zugleich erkannt werden.

Allein, bevor wir weiter schreiten, müssen wir noch einen Einwand widerlegen, der sich gegen unsere Auffassung erhebt. Der Gedanke A. H.'s erscheint, an sich betrachtet, so einfach und selbstverständlich, dass man nicht begreift, wie sich an denselben so viele Missverständnisse knüpfen konnten. Eine gewisse Dunkelheit haben wir schon nötig, um die Verwirrung, welche in den Darstellungen der Späteren herrscht, zu erklären. Nun wir werden dies sogleich begreifen, wenn wir speziell das Verhältnis derjenigen Begriffe ins Auge fassen, die zu einander in den Beziehungen der Gemeinschaft und Differenz stehen, wie die Gattungen und Arten, insbesondere das Verhältnis aller Begriffe zum Begriffe des Seins. Wenn wir vom Begriffe des Seins ausgehen, haben wir uns der Auffassung der Späteren genähert, begreifen wir, wie bei ihnen die Lehre A. H.'s die Form annimmt, dass den Begriffen nur ein mittleres Sein zukommt, und warum ihnen diese Lehre widerspruchsvoll erschien. Ja, wir können uns scheinbar ganz auf ihren Standpunkt stellen und sagen: die allgemeinen Begriffe sind, denn sie nehmen Teil am Sein, und sie sind auch nicht, denn sie sind nicht das Sein selber, oder, negativ ausgedrückt, man kann ihnen weder das Prädikat der Existenz noch der Nichtexistenz zuschreiben. Der Unterschied zwischen unserer Behauptung und der Darstellung der arabischen Schriftsteller besteht bloss darin, dass unsere Behauptung die Begründung mitenthält, während sie bei ihnen fehlt. Gerade diese so einfache Begründung suchen wir vergebens, und Ibn H. ruft es den Anhängern der Aḥwal-Lehre direkt zu: Woher habt ihr das Wort und woher habt ihr eure Behauptung?[1]), und da er über den Ursprung ganz im Unklaren ist, ist seine Darstellung ganz verworren und eher geeignet, den Gegenstand zu verdunkeln[2]).

---

1) A. a. O. V, S. 51: ويقال لهم ايضا قبل كل شي وبعده فمن اين سميتم هذا الاسم يعني الاحوال ومن اين قلتم لا هي معلومة ولا هي مجهولة ولا حق ولا باطل usw.

2) Das. S. 49: واما الاحوال التي ادعتها الاشعرية فانهم قالوا ان ههنا احوال ليست حقا ولا باطلا . . . ولا هي اشيا ولا هي لا اشيا وقالوا من هذا علم العالم بان له علم ووجوده لوجوده وقالوا فان قلتم ان لكم علما بان لكم علما بالباري تعالى وبما تعلمونه وان لكم وجودا لوجودكم ما تجدونه سالناكم الكم علم بعلمكم بان لكم علما وهل لكم وجود لوجودكم وجودكم ما تجدونه فان اقررتم بذلك لزمكم ان تسلسلوا هذا ابدا الى ما لا نهاية له

Ebenso konfus ist, was Ḳahir Al-B. über die Genesis der Ḥal-Theorie sagt[1]). Dass jedoch gleichwohl noch eine dunkle Erinnerung an den Ausgangspunkt der Lehre A. H.'s erhalten blieb, sehen wir aus den Beweisen, die uns vorliegen.

Einer dieser Beweise geht von dem Begriffe der Existenz aus und lautet: die Existenz ist entweder existierend oder nichtexistierend oder keines von beiden. Die ersteren beiden Annahmen sind unzulässig. Die Existenz ist nicht existierend, denn wäre sie es, würde sie hinsichtlich der Existenz den anderen existierenden Wesenheiten gleich, in anderen Beziehungen aber von ihnen unterschieden sein. Das, wodurch sie sich unterscheidet, kann nicht dasselbe sein, wie das, wodurch sie gleich ist. Es müsste also zu der Existenz eine zweite Existenz hinzugefügt werden, und derselbe Prozess müsste sich in bezug auf die zweite und dritte Existenz wiederholen und zu einem regressus in infinitum führen. Ebenso aber kann man nicht sagen, dass die Existenz nicht existiert, was ein Widerspruch in sich selbst wäre, folglich bleibt nur die dritte Möglichkeit, sie ist weder existierend noch nichtexistierend. Dieser Beweis ist völlig unverständlich[2]).

وادخلتم في قول اصحاب معمر والدهرية . . . وكذلك قالوا في قدم القديم وحدث المحدث وبقاء الباقي usw. Aus den letzten Worten ersieht man, dass es sich um die allgemeinen Begriffe im Verhältnis zu den einzelnen Erscheinungen handelt. Der Anfang führt vom Gegenstande ab und erinnert an eine ganz andere Frage.

1) A. a. O. 78b: واحتج الى هذا [zur Ḥal-Lehre] سؤال معمر في المعاني لما قال ان علم زيد اختص به دون عمرو لنفسه او لمعنى او لا لنفسه ولا لمعنى فان كان لنفسه وجب ان يكون لجميع العلوم به اختصاص لكونها علوما وان كان لمعنى صح قول معمر في تعلق كل معنى بمعنى لا الى نهاية وان كان لا لنفسه ولا لمعنى لم يكن اختصاصه به اولى من اختصاصه بغيره وقال ابو هاشم انما اختص به لحال.

2) Al-Razi a. a. O., S. 39: الحجة الاولى وقد دللنا على ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ولا شك ان الموجودات مختلفة بماهياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مغاير لماهياتها ثم ذلك الوجود اما ان يكون معدوما او موجودا او لا معدوما ولا موجودا والاول محال لان الموجودية مناقضة للمعدومية والشي لا يكون عين نقيضه والثاني محال اذ لو كان الوجود موجودا

Der zweite Beweis lautet: Die Arten haben die Gattung gemeinsam, z. B. schwarz und weiss sind einander entgegengesetzt und haben die Farbe gemeinsam. Diese Gemeinschaft liegt nicht bloss in Worten, wie wenn etwa die Sprache den Begriff des Schwarzen mit der Bewegung verbände. Der Farbe kommt demnach ein besonderes Sein zu, sie ist nicht ein Nichtseiendes schlechthin, aber man kann ihr auch kein Sein in vollem Sinne zusprechen, weil sich dann ergeben würde, dass ein Accidenz in einem anderen Accidenz subsistiere. Folglich ist sie ein Ḥal, der in der Mitte liegt zwischen dem Sein und Nichtsein[1]. Der Anfang, der Beweis für die Existenz, ist klar, der Schluss, der Beweis für die Nichtexistenz, auf den wir später noch zurückkommen werden, bedarf noch der Erklärung. Beachtenswert aber ist die eingeschaltete Bemerkung, dass zwischen schwarz und Farbe eine wirkliche Gemeinschaft bestehe. Wer hat denn das bestritten? Im Hintergrunde dieser Bemerkung taucht auf das Kapitel über die Gemeinschaft der Begriffe, die Polemik gegen Antisthenes, der jede Gemeinschaft zwischen den Begriffen aufhob, und die Entgegnung Platos, dass eine solche Gemeinschaft wohl bestehe und die Begriffe sich in dieser Beziehung verschieden zu einander verhalten.

Wie aber verhält es sich mit dem ersten Beweis? Wir sehen

لكان مساويا في الوجودية للماهيات الموجودة ولا شك في انه مخالف لها بوجه ما وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالموجودية المشتركة بين الوجود وبين الماهيات مغايرة لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل وذلك محال وثبت ان الوجود لا موجود ولا معدوم.

1) Das.: الحجة الثانية الماهيات النوعية مشتركة في الاجناس وذلك يوجب القول بالحال بيان الاول من وجوه احدها ان السواد والبياض اشتركا في اللونية وليس الاشتراك في مجرد الاسم لانا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض اسما واحدا لكنا نعلم بالضرورة ان بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة . . . الثاني انه اذا ثبت ان هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه اخر فالوجهان اما ان يكونا موجودين او معدومين او لا موجودين ولا معدومين فالاول باطل والا لزم قيام العرض بالعرض والثاني باطل لانا نعلم بالضرورة ان هذه الامور ليست اعداما صرفا فتبقى الثالث وهو المطلوب vgl. auch das. S. 79.

bloss soviel, dass vom Begriffe der Existenz ausgegangen wird, was an Plato erinnert, und dass von einem regressus in infinitum die Rede ist. Rechtzeitig erinnern wir uns, dass nach Šahr. gerade von den Gegnern A. H.'s der Einwand eines regressus in infinitum geltend gemacht wurde. Wie dieser lautete, können wir uns leicht denken, wenn wir uns an den oben S. 30 erwähnten Einwand gegen die Ideenlehre erinnern, und erfahren es ausserdem von Al-Razi selber[1]. Wie wurde nun bei Al-Razi aus einem Beweis **gegen** ein Beweis **für** A. H.? Die Antwort ist leicht gegeben. Da Al-Razi die Behauptung A. H.'s dahin verstand, dass man den Begriffen die Realität weder gänzlich zusprechen, noch absprechen könne, glaubte er, er könne ohne weiteres den gegnerischen Beweis gegen die Realität der Begriffe A. H. selbst in den Mund legen, wenn er nur den Beweis dahin ergänze, dass es auf der anderen Seite auch nicht angehe, ihnen jede Realität abzusprechen. Dabei verfuhr er aber ganz gedankenlos, weil jener Einwand erst verständlich wird, wenn man sich den Beweis für die Realität der Begriffe vor Augen hält, und weil er diesen Beweis zur Voraussetzung hat. Denn der Einwand trifft nicht die Behauptung direkt, sondern den Beweisgrund, auf welchem sie sich aufbaut. Dass es sich so verhalte, wird sofort klar, wenn man in der Weise, wie es im zweiten Beweise von dem Gattungsbegriff der Farbe geschieht, von dem Begriffe der Existenz nachweist, dass ihm ein selbstständiges Sein zukomme, weil etwas, dass vielen verschiedenen Dingen gemeinsam sei, als etwas Besonderes für sich existieren müsse. Es ergibt sich dann von selbst die Behauptung Abu H.'s in ihrer ursprünglichen Bedeutung: die Begriffe sind, denn sie nehmen am Sein teil, sie sind aber auch nicht, denn sie sind vom Begriffe des Seins selbst verschieden. Es wird dann auch sofort klar, wie man einwenden konnte, dass nach dieser Methode der Beweisführung wiederum ein neuer Begriff gesetzt werden

---

[1]) Al-Razi S. 40: ثم قالت النفات رأينا حاصل ادلة مثبتي الاحوال على اختلافها راجعا الى حرف واحد وهو ان الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة في عمومياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ثم بينوا ان ذلك ليس بموجود ولا معدوم واثبتوا الواسطة قالوا وهذا يقتضي ان يكون للحال حال اخر الى غير النهاية لان هذه الاحوال التي بينوها لا شك انها مختلفة في خصوصياتها ومتساوية في عموم كونها حالا وما به المشاركة غير ما به التمايز فيلزم ان يكون للحال حال الى غير النهاية.

müsste, wie oben S. 50. Aber Al-Razi hatte gleichsam nur die Teile, zersprengte Trümmer, des Sophisten in der Hand, und er war nicht im Stande, sie zu einem Ganzen zusammenzufügen.

Fassen wir die Beweise bei Al-Razi und den früher erwähnten Beweis Šahrastanis zusammen, so sehen wir, wie in allen ungefähr derselbe Gedankengang herrscht, der an die Beweisführung Platos erinnert und auch von A. Razi richtig charakterisiert wird[1]. Es wird ein richtiger Ansatz gemacht, die Existenz der Begriffe zu beweisen, wie es jedoch darauf ankommt, die Nichtexistenz zu beweisen, gerät der Beweis ins Stocken, weil man eben die Behauptung von der Nichtexistenz nicht mehr verstand. Nichts desto weniger geht aus unserer Darlegung mit ziemlicher Sicherheit hervor, dass die Ḥal-Theorie aus dem Sophisten stammt, und wir sind somit zu dem überraschenden Resultat gelangt: Die von Šahr., S. 46, angeführte Behauptung Muʿammars, dass die Accidenzen in jeder Gattung endlos sind, und die von ihm, S. 56, mitgeteilte Ḥal-Lehre A. H.'s, ebenso die von Maimuni More I, c. 51 als absurd bezeichnete Ansicht, dass die Begriffe weder sind, noch nicht sind und die von ihm c. 73 mitgeteilte vierte Prämisse der Mutakallimun decken sich trotz der gänzlichen Verschiedenheit im Ausdrucke vollständig und besagen dassselbe[2].

Vieles in der Ḥal-Theorie ist durch die Darstellung der Späteren derart verdunkelt, dass es nicht aufgehellt werden kann[3]. Auch

[1]) Vgl. vorige Anmerkung.

[2]) Siehe oben S. 53 u. 57 A. 1. Vgl. auch Sigwart, Logik, 2. Aufl. I, S. 166, wo als der entschiedenste Vertreter der Ansicht, dass alle Dinge aus Sein und Nichtsein bestehen, jedes dieses Bestimmte nur dadurch sei, dass es ein anderes nicht sei, Thomas Campanella genannt wird. Diese Ansicht, die sich mit der Ḥal-Lehre A. H.'s nach unserer Auffassung vollständig deckt, wird dann von Sigwart weiter mit dem Satz des Spinoza: „determinatio est negatio" verglichen.

[3]) Al-Razi S. 41 unterscheidet zwischen verursachten und nicht verursachten Aḥwal: فهو ثبوت الحالية للشي اما ان يكون معللا بموجود قائم بذلك الشي كالعالمية المعللة بالعلم او لا يكون كذلك كسوادية السواد والاول هو الحال المعلل والثاني الحال الغير معلل. Das soll heissen, ein verursachter Ḥal ist die konkrete Eigenschaft im Einzelding, nicht verursacht der entsprechende allgemeine Begriff. Das wird wohl auch Ǧuwaini, angeführt von Schreiner, ZDMG. Bd. 52, S. 501 A. 1, meinen. Vgl. auch Lautere Brüder, ed. Dilterici S. 552: ومن ذلك ايضا قولهم ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه وظن من سمع هذا القول . . . انهما ليسا بجعل جاعل وصنع صانع اذ كان بنفسه وليس الامر على ما ظنوا وتوهموا وانما

die platonische Ideenlehre, welche in der Hal-Theorie vorausgesetzt wird, hat bei A. H. und Seinesgleichen die merkwürdigsten Auswüchse gezeitigt. Dahin gehört der seltsame Einfall von einer Vernichtung, die Gott eventuell schaffen würde, wenn er die Vernichtung der Welt herbeiführen wollte[1], oder die Vorstellung von einem von Gott geschaffenen Willen, der nicht in einem Träger ist[2]. Ein Seitenstück zur Vernichtung ist die Dauer, durch welche die Dinge ihren Fortbestand haben[3]. Auf die wunderlichen Ausführungen der Araber brauchen wir nicht einzugehen, es genügt, wenn wir den Ursprung dieser Ansichten kennen und wissen, wie man überhaupt auf dergleichen Vorstellungen kam. Wenn es von allerlei Dingen Ideen gibt, warum sollte es nicht auch von der Vernichtung und der Dauer, dachten A. H. und seine Anhänger, solche geben? Dass dabei der ganze Sinn der Ideenlehre verkannt wird, ist wohl wahr, aber wahrscheinlich hatte man von ihr und den Gründen, denen sie ihren Ursprung verdankt, eine sehr einseitige und irrige Vorstellung. Vielleicht betrachtete man die Ideen bloss als ein notwendiges Mittelglied zwischen Gott und der Welt. Auch über das Verhältnis der Ideen zu den Einzeldingen war man offenbar sich nicht klar, wie aus einer kurzen, aber lehrreichen Bemerkung bei Ibn Hazm hervor-

---

قالت الحكماء هذا القول لما تأملت الموجودات وتصفحت احوالها ووجدت بعضها صفات وبعضها موصوفات مختلفات وعرفت ان علة الاختلاف في الموصوفات هي من اجل اختلاف الصفات المختلفات فيها اختلاف الصفات فمن انفسها . . . والمثال في اختلاف حال الاسود والابيض فانه من اجل اختلاف البياض والسواد في ذاتيهما لا لعلة اخرى فمن ظن ان البياض والسواد لهما علة اخرى فتعدى ذلك الى غير النهاية . . . وهذا معنى قول الحكماء . . . ولم يريدوا ان السواد ليس بجعل جاعل. Wenn man nun derart mit Hal sowohl die konkrete Eigenschaft als den allgemeinen Begriff bezeichnet haben soll, so lässt sich wohl denken, welche Verwirrung leicht entstehen konnte. Darum haben wir auch über die ursprüngliche Bedeutung des Namens nichts mit Sicherheit behaupten wollen. Wie oft mag man auch, was vom Hal in dem einen Sinne gesagt wurde, auf Hal in der anderen Bedeutung übertragen haben. Unsere Gesamtauffassung aber über die Formel vom Sein und Nichtsein wird dadurch nicht alteriert.

[1]) More I, 73, 6: אמא בעצ׳הם פקאל אן אד׳א אראד אללה אפנאא אלעאלם יכ׳לק ערץ׳ אלפנא לא פי מחל פיקום דלך אלפנא לוג׳וד אלעאלם, vgl. Šahr. S. 54; Masa'il S. 74 u. 69; Kommentar zu Al-Razi S. 99.

[2]) Šahr. a. a. O.; Mewakif S. 59; Ibn Saddik S. 44; Maim. I, 75, V.

[3]) Masail S. 58; Ibn Hazm S. 41.

geht. Während Mu'ammar, wie er berichtet, das Aufhören als ein Attribut betrachtete, das nicht im aufhörenden Dinge subsistiert, hielten andere Aufhören und Dauer für Attribute, die weder mit den Dingen selbst identisch, noch von ihnen verschieden sind[1]). Geht man der Sache auf den Grund, so heisst das: sie wussten nicht, wie man sich jenes Teilhaben der Dinge an den Ideen, von welchem Plato redet, zu denken habe. Ein nicht gerade glücklich gewählter Ausdruck für diese Unwissenheit, die sie übrigens mit anderen teilen, ist ihre Verneinung der Identität und Verschiedenheit. Man könnte auch sagen, es sei ein Schwanken zwischen dem aristotelischen Begriff und der platonischen Idee, aber so verhält es sich in Wirklichkeit nicht; es sind Platoniker, die sich über das Verhältnis der Einzeldinge zu den Ideen nicht klar waren.

Was die Gegner A. H.'s betrifft, so gab es wohl unter ihnen solche, welche die platonische Anschauung von der Realität der Begriffe, auf welcher die Ḥal-Theorie A. H.'s beruht, überhaupt verwarfen, und solche, die zwar Anhänger der Ideenlehre waren, aber von Begriffen wie Gleichheit und Verschiedenheit, die selbst nur ein Verhältnis zwischen Begriffen ausdrücken, und vom Begriffe des Seins, der selbst keinen besonderen Inhalt hat, sondern die Realität als solche bezeichnet, keine Ideen gelten liessen[2]). Zur letzteren Klasse von Gegnern gehört Ǧubbai, von dem Šahrastani ausdrücklich berichtet, er habe Accidenzen, die in keinem Substrat und Substanzen, die in keinem Raume sind, angenommen[3]); zur ersteren Ḥusain aus Baṣra, von dem Šahrastani mitteilt, er habe die Lehre von den Aḥwal und die Lehre, dass die Seinsformen Accidenzen seien, verworfen, und habe ferner behauptet, dass die Dinge sich durch sich selbst von einander unterscheiden[4]).

[1]) Ibn Ḥazm das.: ذهب قوم الى ان البقاء والفناء صفتان للباقى والفانى لا هما الباقى والفانى ولا هما غير الباقى والفانى . . . وذهب المعمر الى ان الفناء صفة قائمة بغير الفانى.

[2]) Ueber die Berechtigung einer solchen Unterscheidung vgl. Bonitz, Platonische Studien, S. 201.

[3]) Šahr. S. 54: واثبت موجودات هى اعراض او فى حكم الاعراض لا محل لها واثبت موجودات هى جواهر او فى حكم الجواهر لا مكان لها. Gemeint sind offenbar die platonischen Ideen.

[4]) Šahr. S. 59: وخالفه [nämlich A. H.] فى ذلك ابو الحسين البصرى وتصفح ادلة الشيوخ . . . وانفرد عنهم بمسائل منها نفى الحال . . . ومنها

3. Kapitel.

Ueber den Einfluss des Sophisten.

Welchen tiefgehenden Einfluss auf die Kreise der Mutakallimun der Sophist ausgeübt hat, lässt sich aus dem vorigen Abschnitt zum Teil entnehmen. Vielleicht ist es nicht zuviel gesagt, wenn wir behaupten, dass dem Sophisten in dieser Beziehung kein Buch der griechischen Philosophie gleichkommt. Die aus dem Sophisten stammende Lehre Mu'ammars und Abu Hašims hat unter den Mutakallimun einen lebhaften Kampf hervorgerufen und ausserdem allerlei Meinungsverschiedenheiten herbeigeführt, die mit jener Lehre mehr oder weniger im Zusammenhange stehen. Dies gilt beispielsweise von der in den Schulen der Mutakallimun so viel erörterten Frage, ob die Attribute mit dem Wesen Gottes identisch sind oder nicht. Wir haben bereits früher im allgemeinen angedeutet, in welch engem Zusammenhange die Attributenlehre A. Hašims mit seiner Hal-Theorie stehe. Noch spezieller lässt sich dartun, wie einzelne Aeusserungen im Sophisten einen Umschwung gegen die frühere Ansicht der Mutaziliten herbeiführen mussten. Die Art und Weise, wie Plato diejenigen, welche zwei Prinzipien annehmen, durch die Bemerkung widerlegt, dass zu jenen zwei Prinzipien sich von selbst ein drittes, nämlich das Sein, geselle, und der ähnliche Einwand gegen das Eins der Eleaten, denen gegenüber er bemerkt, dass man zwei Prinzipien habe, nicht Eines, sobald man von dem Einen das Sein aussage — dies alles stand im Widerspruche mit der Ansicht, dass so verschiedene Begriffe, wie Leben, Wissen, Macht in Gott eine absolute Einheit bilden. Noch mehr, wenn gesagt wird, „es sei äusserst lächerlich, zu gestehen, dass es zwei Ausdrücke gebe und doch nur Eines zu setzen,“[1] so brauchte A. Hašim von diesem äussersten Realismus nur die Nutzanwendung zu machen, um zu folgern, dass unmöglich so verschiedenen Namen, wie Wissen, Macht und Leben, nur ein Begriff zu Grunde

---

نفي الاكوان اعراضا ومذهبه قوله ان الموجودات تتميز بعينها ومذهبه وذلك من توابع نفي الاحوال. Der letzte Punkt ist gegen Mu'ammar gerichtet. Der Standpunkt Husains hierin ist nicht eine Konsequenz seiner Leugnung der Aḥwal, sondern beides kommt auf dasselbe hinaus, ebenso seine Behauptung in bezug auf die „Seinsformen“, von denen noch später die Rede sein wird und worunter hier wahrscheinlich nicht alle Seinsformen gemeint sind.

[1]) Soph. S. 244: Τό τε δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλὴν ἓν καταγέλαστον.

liege. Die Anschauungen A. H.'s sind nun sicherlich nicht ohne Einfluss auf Al-Aš'ari geblieben, werden doch die Aš'ariten von Ibn Hazm geradezu als Anhänger der Ahwal-Lehre bezeichnet[1]). Und wenn auch diese Behauptung vielleicht nicht zutrifft, so wird man nichts desto weniger in bezug auf die Opposition Al-'Ašaris gegen die mutazilitische Lehre von den Wesensattributen eine Einwirkung von Seiten A. H.'s mit Recht annehmen. Ja, es zeigt sich dieser Einfluss auch in der Art, wie er das Verhältnis zwischen den Attributen und dem Wesen bestimmte, in der Behauptung, dass die Attribute weder mit dem Wesen Gottes identisch, noch von demselben verschieden seien. Wenn daher Maimuni diese Lehre Al-Aš'aris und die Lehre A. Hašims von den Ahwal neben einander als Meinungen aufführt, die gegen den Satz vom ausgeschlossenen Dritten verstossen[2]), so besteht zwischen beiden Ansichten ein tieferer Zusammenhang, als man nach der Darstellung Maimunis vermuten könnte. Warum behauptete nämlich A. H., dass man den allgemeinen Begriffen weder das Prädikat des Seins, noch des Nichtseins beilegen könne? Weil alle Begriffe an dem Begriffe des Seins Teil haben und doch von ihm verschieden sind, und eben diesen Gedanken der gleichzeitigen Gemeinschaft und Differenz überträgt Al-Aš'ari auf die Attribute und das Wesen. Die Attribute sind weder mit demselben identisch, noch von ihm verschieden, es besteht zwischen ihnen das Verhältnis der Gemeinschaft und Differenz. Aber selbst, wenn wir eine Beeinflussung in diesem speziellen Punkte dahingestellt sein lassen, so wird man mit Recht annehmen, dass die Gründe, welche A. H. bestimmten, die mutazilitische Attributenlehre zu verlassen, auch für Al-'Ašari massgebend waren. Und so stellt sich am Ende die seltsame Tatsache heraus, dass die von Al-Aš'ari begründete orthodoxe Glaubenslehre des Islam manches dem platonischen Sophisten zu verdanken hat.

Auch die Frage, ob das Nichtseiende ist (هل المعدوم شيء), welche in der Litteratur des Kalam sehr weitläufig erörtert wird und eine Hauptkontroverse zwischen den Mutaziliten von Bagdad und Basra bildet, knüpft an den Sophisten an. Da nach Plato die Existenz ein besonderes Accidenz ist, das zu den Dingen hinzukommt, so ergab sich für die Mutaziliten von Bagdad, dass das begriffliche, ideelle Ding, noch bevor es in die äussere Erscheinung getreten, etwas Reales, Positives sei, zu welchem die äussere konkrete

---

[1]) Vgl. oben S. 63 A. 2.

[2]) More I, 51.

Existenz bloss als ein neues Accidenz hinzukomme[1]). Der Ausdruck das Nichtseiende معدوم ist jedoch doppelsinnig, neben der angegebenen Bedeutung: was noch nicht ist, kann es auch das Nichtseiende im Sinne der Verschiedenheit bezeichnen, wodurch die Frage die Bedeutung gewinnt, ob die Privationen, durch die sich ein Ding von anderen unterscheidet, als eine reale positive Eigenschaft anzusehen seien. Man hat diese doppelte Bedeutung des μὴ ὄν nicht immer auseinandergehalten und dadurch mancherlei Missverständnisse hervorgerufen. Ueberhaupt hatten die aus dem Sophisten zu den Arabern gedrungenen Gedanken das eigentümliche Schicksal, dass sie höchst verkehrt aufgefasst wurden und allerlei Irrtümer im Gefolge hatten. Es liegt dies zum Teil an dem Inhalt des Buches, in welchem sehr verschiedenartige und subtile Fragen berührt werden. Im Hinblick auf die vielen Missverständnisse, die sich an das Buch knüpfen, von denen wir einen Teil im vorigen Abschnitt kennen gelernt haben, kann man sagen, dass das Buch geradezu eine zersetzende Wirkung in den Kreisen der Mutakallimun ausgeübt hat. Im einzelnen wollen wir den Einfluss des Sophisten und die Verwirrung, die er verursacht hat, noch an zwei Beispielen dartun.

A. In der Atomenlehre der Mutakakallimun ist vielfach von den Accidenzen die Rede, von denen kein Atom frei ist. Als solche werden genannt: Ruhe und Bewegung, Verbindung und Trennung. Ausser diesen vier wird zuweilen auch das Sein genannt und sie führen insgesamt häufig den Namen اكوان, Seinsformen[2]). Es

---

[1]) Ibn Ḥazm a. a. O. V, S. 42; Al-Razi S. 34, der den Ausgangspunkt der Frage richtig angibt: ومحل الخلاف انهم زعموا ان وجود السواد زائد على كونه سوادا ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية من صفة الوجود Ein Hauptvertreter der Ansicht: das Nichtseiende ist, war der Bagdadenser Ḥajjat. Der Beweis, welchen die Anhänger dieser Ansicht für ihre Behauptung bringen, es sei dasjenige, das benannt wird, etwas Wirkliches (Ibn Ḥazm das.: واما قولهم ان المعدوم يخبر عنه ويوصف وتمنى ويسمى, ebenso Šahr. S. 53: الشيء ما يعلم ويخبر عنه) erinnert an Soph. S. 244.

[2]) Vgl. Masail S. 43; Al-Razi S. 67; Iršad angeführt von Schreiner, Der Kalam in der jüd. Litteratur, Berlin 1895, S. 45 A. 3: ومما يطلقون الاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ومجمعها ما يختص الجوهر بمكان او تقدير مكان. Das. S. 47 A. 4 aus Iršad: ومنع البصريين من المعتزلة العرو عن الاكوان وجوزوا العرو عما عداها وقال الكعبي ومتبعوه يجوز الخلو عن الاكوان ويمتنع العرو عن الالوان

hat nun weiter nichts Auffälliges, wenn vom Atom gesagt wird, dass es entweder isoliert oder verbunden ist. Befremdlicher klingt es schon, wenn bei Gegnern der Atomenlehre, wie beispielsweise Ibn Ṣaddik, Verbindung und Trennung als notwendige Accidenzen des **Körpers** genannt werden[1]). Die Ausdrücke haben hier schon einen anderen Sinn, sie bedeuten nämlich: dicht und dünn, und man sieht nicht ein, warum gerade diese Accidenzen genannt werden. Doch ist diese Schwierigkeit nicht so erheblich und geht uns nichts an, wenn wir auf dem Boden der Atomistik bleiben. Ganz unbegreiflich aber erscheint es uns, dass weitläufige Erörterungen darüber stattfinden konnten, ob die Verbindung ein Begriff ausser dem Sein sei, und dass manche Mutakallimun tatsächlich die Verbindung nicht als besonderes Accidenz neben dem Sein gelten liessen. Zu denjenigen, welche in dieser Frage das Wort ergreifen, gehört Abu Hasim, der die Ansicht vertritt, die Verbindung sei von dem Sein verschieden, während Abu'l Ḳasim entgegengesetzter Ansicht ist[2]). Man sieht nicht ein, wie man bei unbefangener Betrachtung

---

Maimuni More I, 73, 1; Schreiner, Studien über Jeschua b. Jehuda, S. 31 A. 1, wo الاكوان durch היאות oder הויות wiedergegeben wird. Die von einem Schüler Ibn Sinas, ʿAbdallah al Maʿṣumi, verfasste Schrift: Beweis der vier absoluten Erscheinungsformen, Ms. Berlin 5058, handelt wahrscheinlich auch über diesen Gegenstand, doch habe ich dieselbe nicht gesehen.

1) Ibn Saddik, Mikrokosmos, S. 49.

2) Masa'il angeführt von Schreiner, Studien usw., S. 47 A. 5: اعلم ان التأليف معنى سوى الكونين على سبيل القرب ويوجد فى محلين متجاورين وقال ابو القسم ان التأليف ليس بمعنى غير المجاورة ونفى ما اثبتناه فالذى يدل على صحة ما قلناه ان الفصل بين ما يتعذر علينا تفكيكه وبين ما لا يتعذر تفكيكه يقتضى امرا من الامور لو لم يكن ذلك لم يكن احد الجسمين بان يتعذر علينا تفكيكه اولى من ان لا يتعذر وكذلك الاخر . . ., vgl. Al-Razi S. 66: زعم قدماء الاصحاب ان الاجتماع والافتراق امران مغايران للكون المخصص للجوهر بالحيز وهو ضعيف لانا متى عقلنا جوهرين حاصلين فى الحيزين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث فقد عقلناهما مجتمعين فلا حاجة الى الزائد, vgl. das. S. 80: اتفقوا على ان العرض الواحد لا يحل فى محلين الا ابا هاشم فانه قال التأليف عرض واحد حال فى محلين. Auffällig Al-Ḥasani 31 b: ابو هاشم والكون هو الحركة والسكون ابو الهذيل وابو القسم بل معنى غيرهما لكن لا يفارقهما.

überhaupt zur Aufwerfung dieser Frage gelangen konnte. Das Atom kann für sich existieren und kann auch mit anderen verbunden sein, was ist daran Auffallendes? Es dürfte damit folgende Bewandtnis haben. Die fünf Accidenzen sind nichts anderes, als die von uns bereits mehrfach erwähnten fünf Kategorieen Platos, nur dass an Stelle von Identität und Verschiedenheit durch ein sprachliches Missverständnis Verbindung und Trennung getreten sind. Der Verwandlungsprozess lässt sich noch verfolgen. An die Stelle von Identität ist bei den Arabern, wie wir bereits oben gesehen haben, Gleichheit, Aehnlichkeit getreten und die arabischen Bezeichnungen الاشتراك und الافتراق (vgl. oben S. 57 A. 4), Uebereinstimmung und Verschiedenheit wurden missverständlich für räumliche Verbindung und Trennung genommen. Nun begreift man leicht, wie es bei Plato einer langen Auseinandersetzung bedarf, um nachzuweisen, dass die Identität als besonderer Begriff neben dem Sein zu setzen ist. Eine Reminiszenz an die Diskussion Platos ist geblieben und sie schimmert in den Verhandlungen der Mutakallimun durch, trotzdem man an die Stelle der Identität einen ganz anderen Begriff untergeschoben hat. Dass es sich so verhalte, wird aus einer Darlegung Mattawaihis klar werden, in der die Auseinandersetzung Platos im Umriss noch deutlich zu erkennen ist. In einem Abschnitt über die Existenzformen, die Akwan, erklärt er zunächst das Sein als dasjenige, wodurch die Substanz eine bestimmte Richtung mit Ausschluss einer anderen gewinnt, und geht dann auf den Unterschied der einzelnen Begriffe über. Das Sein, sagt er, nennen wir schlechthin so, wenn es im Anfange entsteht und .nicht auf ein anderes folgt. Es findet dies gleichsam nur einen Augenblick statt, nämlich im Moment des Entstehens; wenn es dann dauert, können wir es Ruhe oder Bewegung nennen. Ruhe nennen wir es, wenn es sich gleich bleibt und auch keine räumliche Veränderung der Substanz bewirkt. Bewegung, wenn es auf seinen Gegensatz folgt, oder eine räumliche Veränderung der Substanz bewirkt. Wir nennen es ferner Nachbarschaft, wenn die eine Substanz die andere unmittelbar berührt, Trennung hingegen, wenn sie sich nicht unmittelbar berühren[1]. Der Anfang ist deutlich eine Antwort auf die oben S. 61

---

[1] [Al-Maǧmu 15a] واما ما ننبى عن صفة نوع هذا المعنى الذى نريد اثباته فهو قولنا كون وفائدته ما به يصير الجوهر فى جهة دون جهة ثم الاسمى تختلف عليه والاصل فى [15b] الفائدة يرجع الى هذا

erwähnte Frage Platos, wie sich denn in Wirklichkeit das Sein von Ruhe und Bewegung trennen lasse, da es doch eines von beiden sein müsse, und man sieht, wie die Araber auf diese Frage, die Plato bloss gelegentlich hinwirft, antworteten. Sie sagten, dass es im Augenblicke des Entstehens, der gleichsam den Indifferenzpunkt bilde, keines von beiden sei, später freilich müsse es Ruhe oder Bewegung sein[1]). Daraus folgt, dass auch die Unterscheidung des Seins von Verbindung und Trennung auf die Erörterung Platos über den Unterschied des Seins von der Identität und Verschiedenheit zurückgeht. Ueberhaupt ist es klar, dass die Anschauung, wonach die Existenz ein zu den Dingen hinzukommendes Accidenz sei, nicht auf dem Boden der Atomistik erwachsen ist, und die

---

القبيل فتارة نسميه كونا مطلقا اذا وجد ابتداء لا بعد غيره وليس
هذا الا في موجود حال حدوثه ثم يصح ان نسميه سكونا اذا
يبقى وتارة نسمى ذلك الكون سكونا وهو ان يحدث عقيب مثله
او يبقى به الجوهر في جهة واحدة وقتين فصاعدا وتارة نسميه حركة
اذا حدث عقيب ضده واوجب كون الجسم كائنا في مكان بعد ان
كان في غيره بلا فصل وتارة نسمى بعضه مجاورة ومقاربة وقربا اذا
كان يقرب هذا الجوهر جوهرا اخر على وجه لا مسافة بينهما وتارة
نسمى بعضه مفارقة ومباعدة وافتراقا اذا وجد على بعد منه جوهر
اخر فهذه الاسمى التي تنطلق على هذا القبيل ونعود الى دليل اثباته

Eine wörtliche Uebersetzung dieser Stelle gibt Biram Masa'il, deutscher Teil, S. 53.

[1]) Darum sagten wir oben S. 36 A 1, dass die von uns aus Ibn Ḥazm angeführte Ansicht nur eine Antwort auf eine Frage Platos sei. Welche sonderbare Nutzanwendung man von diesem ursprünglich auf Plato zurückgehenden Gedanken machte, geht aus der Behauptung hervor, die Ibn Ḥazm IV, S. 221, anführt. Danach wurde von einer Seite behauptet, Gott habe zugleich mit der Schöpfung der Erde einen Körper geschaffen, der die Erde an sich ziehe und vor dem Falle bewahre, und zwar schaffe Gott diesen Körper jeden Augenblick immer aufs neue, weil der Körper selber fallen würde, wenn er auch nur zwei Augenblicke dauerte. Dem sei dadurch vorgebeugt, dass er immer aufs neue geschaffen werde, und jeder Körper im Augenblicke, da er geschaffen wird, weder ruhe, noch sich bewege.

انهم يقولون ان الله تعالى مذ خلق الارض فانه خلق جسما عظيما
يمسكها عن ان تهوى ذاهبة فلم خلق ذلك الجسم افناه في
الوقت بلا زمان وخلق اخر مثله . . . فلو كان ذلك الممسك يبقى
وقتين . . . لسقط هو ايضا معها وهو اذا خلق ثم افنى اثر خلقه
لم يقع لان الجسم عندهم في ابتداء خلقه لا ساكن ولا متحرك

Es ist dies ein äusserst lehrreiches Beispiel einer Entstellung, die ein aus griechischer Quelle stammender Gedanke erfuhr.

Definition, die wir soeben von der Existenz gehört haben, dass sie dasjenige sei, wodurch die Substanz eine Richtung bekommt[1], erweckt in uns einen neuen Verdacht. Es behaupteten nämlich die Mutakallimun, dass die Atome keine Ausdehnung, wohl aber eine Lage haben, oder, wie andere den Ausdruck متحيز übersetzen, einen Raum erfüllen[2]. Man wollte darin eine Fortbildung der Atomenlehre erblicken, allein wir bezweifeln es, indem wir uns die Frage vorlegen, worauf die obige Definition des Seins beruhe. Wir antworten: man nahm an, dass auch das begriffliche Ding, also auch das begriffliche Atom, noch bevor es in die Erscheinung getreten, etwas Reales, Positives sei. Was bewirkt also die Existenz, wenn sie hinzutritt? Man antwortete, es wird räumlich, während der Begriff unräumlich ist. Daher der Ursprung der Annahme, das Atom sei متحيز, — eine seltsame Verquickung ganz heterogener Anschauungen.

B. Nur in aller Kürze wollen wir noch den bekannten Satz der Mutakallimun, dass ein Accidenz nicht in einem anderen sei, die vierte Prämisse bei Maimuni, besprechen. Die Verwendung, welche dieser Satz im Beweise Abu Hašims oben S. 65 findet, macht es zweifelhaft, ob derselbe ursprünglich in dem Sinne gebraucht wurde, in welchem er später verstanden wird. Abgesehen von dem sonderbaren Schluss, dass die Spezies schwarz und ebenso der Gattungsbegriff Farbe nicht existieren, weil sich sonst die Existenz eines Accidenz in einem anderen, nämlich der Farbe in schwarz und weiss, ergeben würde, — abgesehen von diesem Schluss, sehen wir, wie hier von der Behauptung der Mutakallimun in einer Weise Gebrauch gemacht wird, dass sowohl die Gründe, die Maimuni für die Ansicht der Mutakallimun beibringt[3], als auch die Begründung Al-Razis[4], die an eine Stelle bei Aristoteles erinnert, hinfällig er-

---

[1]) Vgl. darüber Al-Razi S. 37 u. 65.

[2]) Vgl. Biram, Kitab al-Masa'il, deutscher Teil, S. 20 A. 2.

[3]) Maimuni, More I, 73, 1. Ein Grund lautet, weil die Mutakallimun jede Gesetzmässigkeit in der Natur aufheben und darum nicht zugeben wollen, dass ein Accidenz Vorbedingung für die Möglichkeit der Existenz eines anderen sei. Der zweite Grund lautet, die Accidenzen dauern nach den Mutakallimun nicht, folglich kann nicht eines Träger eines anderen sein.

[4]) Al-Razi S. 79: اتفقوا المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض خلافا للفلاسفة ومعولنا انه لا بد من الانتهاء بالآخرة الى الجوهر وحينئذ يكون الكل في حيز الجوهر تبعا له وهو الاصل فالكل قائم به Vgl. Arist. Metaph. 1007a, 33.

scheinen. Ebenso wenn Ibn Ḥazm sagt, dass nach jenem Grundsatz der Mutakallimun die Schnelligkeit nicht von der Bewegung ausgesagt werden dürfte[1]), so passen die Gründe, die gewöhnlich vorgebracht werden, nicht. Wir vermuten daher, dass der Satz ursprünglich nichts anderes besagte als bei Antisthenes der Gedanke, dass das Eine nicht Vieles sei, woraus er dann, wie oben S. 60 gelegentlich erwähnt wurde, die Folgerung zog, dass von keinem Subjekt ein von ihm verschiedenes Prädikat ausgesagt werden dürfe. Schon der Umstand, dass sich A. Hašim jenes Satzes in einem Beweise für seine Hal-Lehre bedient, lässt vermuten, dass wir es mit einem Gedanken zu tun haben, der, wie die Lehre selbst, aus dem Sophisten geschöpft ist. Ferner führt die Konsequenz, die Ibn Ḥazm aus jenem Satze zieht, um denselben zu widerlegen, direkt zu Antisthenes hin, nach welchem tatsächlich nur identische Urteile berechtigt sind und von der Bewegung die Schnelligkeit nicht ausgesagt werden dürfte. Ausserdem erinnert der Einwand Al-Razis, dass auch die Existenz des Accidenz im Substrat selbst ein Accidenz sei[2]), an den ähnlichen Einwand Platos gegen Antisthenes, dass nach dessen Ansicht auch das Sein von den Begriffen nicht ausgesagt werden dürfte. Wir glauben daher, dass in dem Beweise A. Hašims der fragliche Satz nur den Sinn hatte, dass jeder Begriff ein Sein für sich habe, die Gattung also nicht in der Spezies ihre Existenz habe, die Farbe nicht in schwarz und weiss. Sie sind mithin verschieden, und wenn andererseits dennoch die Farbe von schwarz und weiss ausgesagt wird, so gibt es also eine Gemeinschaft. Jene Gemeinschaft bestehe aber

---

1) Ibn Ḥazm V, S. 108: واما قولهم ان العرض لا يحمل العرض فكلام فاسد مخالف للشريعة وللطبيعة وللعقل وللحواس ولاجماع جميع ولد آدم لانا لا نختلف في ان نقول حركة سريعة وحركة بطيئة وحمرة مشرقة وخضرة اشد من خضرة وخلق حسن وخلق سيء . . . قال ابو محمد وبهذا نقول ان عرضا يحمل عرضا الى ما لا نهاية. Noch ausführlicher III, S. 88.

2) Vgl. Al-Razi a. a. O.: وايضا [d. h. ein ferneres Beweis] فكون العرض حالا في المحل ليس نفس العرض ونفس المحل لصحة ان يعقلا مع الذهول عن ذلك الحلول وليس ايضا امرا عدميا لانه نقيض اللاحلول فهو صفة قائمة بذلك العرض ثم الكلام فيه كما في الاول فيلزم اعراض لا نهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر.

nicht in blossen Worten, denn es sei keineswegs so, wie wenn man etwa das Schwarze mit der Bewegung verbände. Es gibt also eine Gemeinschaft bei gleichzeitiger Differenz, eine Verbindung von Sein und Nichtsein, das Schwarze ist Farbe und ist es nicht, und nichts anderes will ja die Ḥal-Lehre nach unserer Auffassung besagen. Dass im Grundsatz der Mutakallimun von Accidenzen die Rede ist, darf uns nicht irreführen und ist kein Beweis gegen unsere Erklärung. Es sind in Wirklichkeit nicht bloss Accidenzen gemeint, da nach den Mutakallimun alles Accidenz ist, der Begriff Mensch sowohl wie der Begriff gut, und lediglich das Atom Substanz ist (Moreh I, 73, 8). Ob nicht manche von dem Satze, dass ein Accidenz nicht im anderen ist, zu der Konsequenz des Antisthenes fortgeschritten und in voller Uebereinstimmung mit ihm behauptet haben, dass tatsächlich nicht eins von anderen ausgesagt werden dürfe, ja, ob der Satz nicht schon bei A. H. in dieser Bedeutung zu nehmen ist[1], müssen wir dahingestellt sein lassen. Wir wollten bloss dartun, dass jener Satz mit der Behauptung des Antisthenes in Verbindung zu stehen scheint und ursprünglich gar nicht in dem Sinne gemeint war, in welchem er später gebraucht wird.

---

4. Kapitel.

Ueber den Begriff des Tawallud.

Unter Tawallud (von ولد V. procreata progenita fuit res) verstehen die Mutakallimun die Fortsetzung einer Handlung, die aus einer Handlung hervorgehende Wirkungen, im Gegensatze zur unmittelbaren Handlung selbst, für welche sie die technische

---

[1]) Dann hätten wir uns den Beweis so zu denken: Die Farbe ist von schwarz und weiss verschieden, und wird doch von ihnen ausgesagt, und zwar mit Recht, denn falsch ist die Ansicht, dass solche Aussagen unzulässig seien, weil ein Accidenz nicht in einem anderen sei. Vielmehr besteht eine wirkliche Gemeinschaft, es ist nicht so, wie wenn man etwa das Schwarze mit der Bewegung verbände. Also gibt es eine Gemeinschaft bei gleichzeitiger Differenz, eine Verbindung von Sein und Nichtsein, was zu beweisen war. Mit einem Worte, der Satz von den Accidenzen deckte sich ganz oder nur teilweise mit der Behauptung des Antisthenes, dem entsprechend muss man sich den Beweis A. Hašims konstruieren. Wir halten sogar das erstere für richtiger, nur wollten wir im Texte eine Auffassung geben, wonach die Darstellung Al-Razis wenigstens in den äusseren Umrissen sich aufrecht erhalten liesse.

Bezeichnung Mubâšara (مباشرة) haben. Ein sehr geläufiges Beispiel dafür ist die Bewegung der Hand und die des Körpers, zum Beispiel des Schlüssels, in der Hand, wovon die erste als unmittelbar hervorgebracht, die zweite als mittelbar erzeugt, als mutawallid gilt[1]). Wir nehmen dieses Beispiel, um uns vorläufig über die Begriffe zu orientieren, bei genauerer Prüfung wird der Gegenstand immer komplizierter. Es handelt sich bei der ganzen Unterscheidung um die Frage, inwieweit der Mensch als Urheber seiner Handlungen zu gelten habe. Im allgemeinen lassen sich drei Ansichten unterscheiden. Während die Aš'arijja alle Handlungen des Menschen, auch die unmittelbaren, auf Gott als die eigentliche Ursache zurückführten, vertraten einige Mutaziliten einen dieser Ansicht diametral entgegengesetzten Standpunkt. Andere hatten eine vermittelnde Ansicht, indem sie den Menschen als Urheber seiner eigenen unmittelbaren Handlungen betrachteten, während sie hinsichtlich der mittelbar erzeugten Wirkungen dies nicht unbedingt behaupteten.

Endlos sind die Unterscheidungen, die in dieser Beziehung gemacht werden und schon Ibn Hazm bemerkt, dass die Verwirrung und Meinungsverschiedenheit der Mutakallimun in diesem Punkte sehr gross sei[2]). Um uns davon eine Vorstellung zu machen, erwähnen wir die kurze Uebersicht aus Mawakif S. 117. Zunächst, heisst es, sind die unter den Begriff des Tawallud fallenden Handlungen zu teilen in solche, welche das Subjekt des Vermögens (محل القدرة) nicht überschreiten, wie beispielsweise die aus dem Nachdenken hervorgehende Erkenntnis, und solche, welche über das Subjekt hinausgehen. Einige Mutaziliten behaupten, dass der Mensch von allen insgesamt als Urheber anzusehen sei, selbst

---

[1]) Al-Razi S. 145: اذا حرك جسم فعند المعتزلة حركة يده اوجبت حركة ذلك الجسم وهو عندهم باطل وهذه هي المسألة المشهورة بالتولد. Dasselbe Beispiel Mawakif ed. Soerensen S. 116. Vgl. die Definition der Begriffe bei Al-Razi S. 29 im Kommentar von Naṣir al-din und מחכימת פתי, angeführt von Schreiner, Studien über Jeschua usw., S. 39 A. 3.

[2]) Ibn Ḥazm III, S. 97: واكثرت المعتزلة في التولد وتحيرت فيه حيرة شديدة فقالت طائفة ما يتولد عن فعل المرء مثل القتل والالم المتولد عن رمي السهم وما اشبه ذلك فانه فعل الله عز وجل وقال بعضهم بل هو فعل الطبيعة وقال بعضهم بل هو فعل الذي فعل الفعل الذي عنه تولد وقال بعضهم هو فعل لا فعل له, vgl. das. V, S, 53.

wenn er z. B. beim Eintritt der Wirkung nicht mehr am Leben ist, wie z. B. wenn jemand einen Pfeil abschiesst und im Augenblicke, da der Pfeil sein Ziel erreicht, nicht mehr am Leben ist, in welchem Falle dennoch das Treffen und die daraus hervorgehenden Schmezen als seine Wirkungen anzusehen seien. Andere behaupteten, dass die zur zweiten Klasse gehörigen Wirkungen als Veränderungen zu betrachten seien, die gar keinen Urheber haben. Nazzam wiederum soll der Ansicht sein, dass die fortgesetzten Handlungen insgesamt, sowohl die der ersten als auch der zweiten Klasse, als Wirkungen Gottes anzusehen seien, während Dirar und Ḥafṣ als Urheber der ersten Klasse den Menschen ansehen, hinsichtlich der zweiten Klasse aber unterscheiden, ob die Wirkung entsprechend der freien Wahl des Menschen ausfalle oder nicht. Nun kommt noch hinzu, dass selbst dies nicht ausgemacht ist, was als Subjekt der Macht anzusehen sei, dass nach einigen der eigentliche Mensch die Seele ist[1], so dass sich hier Gelegenheit zu neuen Unterscheidungen und Streitigkeiten bietet.

Was aber hat die ganze Frage veranlasst und wie kommt man überhaupt auf den Gedanken, dass die Bewegung der Hand den Menschen zum Urheber habe, die des Körpers in der Hand von Gott erzeugt ssi? Aus den Darstellungen ist auf diese Frage schlechterdings keine Antwort zu entnehmen, im Gegenteil, geht man auf die Beweise ein, die in dieser Frage vorgebracht werden, wird der Gegenstand noch dunkler. So führt ein Beweis auf einen Grundsatz der Mutakallimun, dessen Ursprung selber zweifelhaft ist und der selbst der Erklärung bedarf. Es ist der Grundsatz, dass eine Handlung nicht zwei Urheber haben könne, wovon eine Nutzanwendung auf unseren Fall gemacht wird. Gesetzt, heisst es, die Bewegung des Körpers rührte vom Menschen her, so müsste, wenn der Körper von Zweien gleichzeitig in einer Richtung bewegt wird, die Bewegung von Beiden bewirkt werden, was nach dem obigen Grundsatz nicht möglich ist; folglich ist der Mensch überhaupt nicht Ursache der Bewegung[2]). Das ist eine Häufung von un-

---

[1]) Vgl. oben S. 13 A. 2.

[2]) Vgl. Al-Razi a. a. O.: لنا اذا التصق جزء واحد بيد زيد وعمرو ثم جذبه احدهما حال ما دفعه الاخر فليس وقوع حركته باحدهما اولى من وقوعها بالاخر فاما ان يقع بهما معا وهو محال لانه يلزم ان يجتمع على الاثر الواحد موثران مستقلان وهو محال على ما تقدم او لا بواحد منهما وهو المطلوب. Ebenso Mewakif a. a. O. Der Beweis für die

gereimten Behauptungen, auf die man bei unbefangener Betrachtung gar nicht gelangen kann und die irgend eine Erklärung verlangen. Wie soll man ferner die Ansicht verstehen, dass die mittelbar erzeugten Wirkungen weder Gott noch den Menschen als Urheber haben, also Veränderungen ohne jede Ursache sind?[1]). Völlig unbegreiflich wird der Gegenstand, wenn wir auf den Urheber des ganzen Begriffes nach Šahrastani zurückgehen. Der erste, welcher die Ansicht vom Tawallud aufstellte und darin am weitesten ging, war nach Šahr. Bišr b. Mu'tamir. Er behauptete, dass Farbe, Geruch und Geschmack und alle Wahrnehmungen des Gehörs und des Gesichts erzeugt werden vom Tun des einen im andern, wenn die Ursachen von seinem Tun stammen[2]). Hier erhebt

---

Behauptung, dass eine Wirkung nicht von zwei Urhebern hervorgebracht werde, von denen jeder allein hinreichend wäre, ist sehr hinfällig, vgl. Al-Razi S. 109: المعلول الواحد بالشخص يستحيل ان يجتمع عليه علتين مستقلتان والا لكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع فيمتنع اسناده الى الاخر فيستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وهو محال Daraus aber folgt nur, dass nicht jeder die alleinige Ursache ist; man sieht noch immer nicht ein, warum nicht zwei eine Bewegung sollten hervorbringen können. Auch Saadia beruft sich auf den Grundsatz, dass eine Wirkung nicht zwei Urheber haben könne, nur fasst er den Grundsatz allgemein und beschränkt ihn nicht auf den Fall von مستقلتان. Das eine Mal bedient er sich dieses Grundsatzes gegen die Annahme der Dualisten (Landauer S. 50, Slucki S. 26), das zweite Mal (Landauer S. 152, Slucki S. 78) gegen die Annahme, dass Gott auf die Menschen bei ihren Handlungen einwirke. Es fragt sich, wie man dazu kam, einen solchen Grundsatz aufzustellen, der der Erfahrung so offenkundig widerspricht.

1) Vgl. Ibn Ḥazm oben S. 79 A. 2 und IV, S. 192; Šahr. S. 49 u. 50.

2) Šahr. S. 44: وهو [nämlich Bišr] الذي احدث القول بالتولد وافرط فيه وانفرد عن اصحابه بمسائل ست الاولى منها انه زعم ان اللون والطعم والرائحة والادراكات كلها من السمع والرؤية يجوز ان تحصل متولدة من فعل الغير في الغير اذا كانت اسبابها من فعله. Vgl. Ibn Ḥazm IV, S. 197: وكان بشر بن المعتمر ايضا يقول ان الله تعالى لم يخلق قط لونا ولا طعما ولا رائحة ولا مجسة ولا شدة ولا ضعفا ولا عمى ولا بصرا ولا سمعا ولا صمما ولا جبنا ولا شجاعة ولا كشفا ولا عجزا ولا صحة ولا مرضا وان الناس يفعلون كل ذلك فقط Wir sehen daraus, wie sehr die Darstellungen von einander abweichen und wie wenig verlässlich die uns erhaltenen Berichte sind. Ausserdem ersehen wir, dass die Behauptung Bišrs vom Tawallud sich tatsächlich auf die Wahrnehmung sowohl wie auf die Wahrnehmungsobjekte erstrecke, was aus der Darstellung Šahrastanis noch nicht mit Sicherheit hervorgeht, da das Wort والادراكات auf die Objekte der Wahrnehmung zur Not bezogen werden könnte. Ibn Ḥazms und Šahrastanis Darstellung

sich die Frage, wie sich denn das Sehen und Hören in ein unmittelbares Tun und eine davon erzeugte Wirkung zerlegen lasse. Wenn beim Nachdenken und Erkennen dies zur Not noch möglich ist, so ist eine solche Scheidung bei den Sinneswahrnehmungen nicht gut denkbar. Eine andere Schwierigkeit, auf die wir später noch zurückkommen werden, wollen wir hier nicht weiter erörtern, und gehen vielmehr an die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen.

Was zunächst die ganze Unterscheidung zwischen unmittelbaren und mittelbaren Handlungen betrifft, so verweisen wir auf den oben S. 26 erwähnten Satz des Naẓẓam, dass alle Handlungen, insofern sie das Subjekt der Macht überschreiten, Handlungen Gottes seien, wofür als Beispiel das Fallen des in die Höhe geschleuderten Steines angeführt wird. Diese Darstellung streitet gegen das, was in Mawakif soeben im Namen Naẓẓams überliefert wird. Während es nach Šahr. hauptsächlich darauf ankommt, ob die Handlung das Subjekt überschreitet, ist dieser Unterschied nach Mawakif unwesentlich. Doch wollen wir auf diesen Widerspruch kein Gewicht legen, um so mehr aber auf die Schwierigkeiten, welche die Behauptung Naẓẓams nach der Darstellung Šahrastanis an sich hat und auf die wir bereits oben hingewiesen haben. Wir glauben, dass hier ein Missverständnis vorliegt, das durch eine allzu sklavische Uebersetzung aus dem Griechischen entstanden ist. Der Unterschied zwischen den freiwilligen Handlungen, die als ἐφ᾽ ἡμῖν oder ἐπὶ τῷ ἐνεργοῦντι, d. h. als in unserer Gewalt liegend, bezeichnet werden, und dem notwendigen Naturgeschehen, wurde zu einem Unterschied zwischen dem, was vom Tun am Subjekt haftet und dem, was darüber hinausgeht. Wir brauchen nicht anzunehmen, dass der Irrtum bereits bei Naẓẓam beginne, dieser mag den Unterschied richtig erfasst und die Handlungen des Menschen, die er als in dessen Gewalt liegend (ἐφ᾽ ἡμῖν) bezeichnete, der in der Natur herrschenden Notwendigkeit gegenüber gestellt haben, wobei er die von den Menschen hervorgebrachten Veränderungen als Wirkungen des Menschen, die Veränderungen in der Natur als Wirkungen Gottes bezeichnete. Für die in der Natur herrschende Notwendigkeit wählte er das bekannte Beispiel vom Stein, der, in

---

ergänzen sich gegenseitig. Wir verweisen noch auf die von Ibn Ḥazm in der oben S. 79 A. 2 zuletzt zitierten Stelle gebrauchten Beispiele von den Wirkungen des Feuers und des Schnees, auf die auch nicht der Begriff des Tawallud in seiner gewöhnlichen Bedeutung als Gegensatz zu Mubašara gut passt.

die Höhe geschleudert, mit Notwendigkeit zur Erde fällt, während er die Handlungen des Menschen als freiwillig bezeichnete, sei es, dass er den Willen für frei im eigentlichen Sinne erklärte oder das ἐφ' ἡμῖν bloss im Sinne der Stoiker gelten liess[1]). Durch eine falsche Auffassung des ursprünglichen Unterschiedes gelangte man später zu einem so absurden Satze wie: Die Bewegung unserer Hand ist unser Werk, die des Körpers in unserer Hand nicht, nach der Regel: Das was von unserem Tun an unserer Person **haftet**, das Subjekt nicht überschreitet, ist uns zuzuschreiben, was darüber hinausgeht, nicht. Das erstere wurde als مباشر, als unmittelbare Handlung, das zweite als متولد, als fortgesetzte Handlung, als Wirkung bezeichnet. Indem aber dies selbst fraglich ist, was als Subjekt der Handlung, als Träger der Macht, anzusehen sei, da nach einigen das Selbst des Menschen die Seele ist, ergab sich als Folgerung, dass als unmittelbare Handlung des Menschen nur der Wille zu gelten habe, wonach also der Mensch nur als Urheber seiner Willensbestrebungen anzusehen sei, während die Bewegung seiner Gliedmassen schon in die Klasse der mit mutawallid bezeichneten Handlungen zu rechnen sei. So ergeben sich immer mehr Meinungsverschiedenheiten, und wenn es an der früher erwähnten Stelle aus Mawaḳif heisst, dass die mittelbaren Handlungen in zwei Klassen zerfallen, in solche, die nicht über das Subjekt hinausgehen und solche, die es überschreiten, so ist diese Klassi-

[1]) Die Stoiker behaupten, das ἐφ' ἡμῖν werde nach ihrer Anschauung nicht aufgehoben, denn wenn auch die εἱμαρμένη in allem wirke, so wirke sie doch in jedem verschieden, gemäss der eigentümlichen Natur desselben. Den menschlichen Handlungen werde daher ihr besonderer Charakter gewahrt, und wenn sie auch nicht in dem Sinne frei sind, dass sie in jedem einzelnen Falle auch anders hätten ausfallen können, so sind sie doch freiwillig, insofern sie aus eigenem Antrieb hervorgehen; vgl. Alexander, de fato ed. Orelli, S. 42: ἀναιροῦντες γὰρ τὸ ἐξουσίαν ἔχειν τὸν ἄνθρωπον τῆς αἱρέσεώς τε καὶ πράξεως τῶν ἀντικειμένων λέγουσιν ἐφ' ἡμῖν εἶναι τὸ γινόμενον καὶ δι' ἡμῶν. Ἐπεὶ γάρ φασι τῶν ὄντων καὶ γινομένων αἱ φύσεις ἕτεραί τε καὶ διάφοροι . . . . γίνεται δὲ τὰ ὑφ' ἑκάστου γινόμενα κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν. τὰ μὲν ὑπὸ λίθου κατὰ τὴν λίθου, τὰ δὲ ὑπὸ πυρὸς κατὰ τὴν πυρὸς . . . οὐδὲν μὲν κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ὑφ' ἑκάστου γινομένων δύνασθαί φασιν ἄλλως ἔχειν . . . . Μήτε γὰρ τὸν λίθον εἰ ὑπὸ ὕψους ἀφεθείη τινός, δύνασθαι μὴ φέρεσθαι κάτω . . . . ὁ δ' αὐτὸς καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων λόγος . . . . Ὅτι δὲ αὗται [scil. κινήσεις] μὲν δι' ὁρμῆς τε καὶ συγκαταθέσεως. ἐκείνων δὲ αἱ μὲν διὰ βαρύτητα γίνονται, αἱ δὲ διὰ θερμότητα . . . ταύτην μὲν ἐπὶ τοῖς ζῴοις λέγοντες, οὐκέτι δὲ ἐκείνων ἑκάστην, τὴν μὲν ἐπὶ τῷ λίθῳ, τὴν δὲ ἐπὶ τῷ πυρί; Zeller a. a. O. S. 165. Der fallende Stein als Beispiel der Notwendigkeit ist geläufig und wird von Aristoteles 1414a, 17 und anderen gebraucht.

fizierung keineswegs eine ursprüngliche; sie ist nachträglich gemacht, lediglich um das Gewirr von Meinungen zu überschauen. Von Haus aus jedoch fällt der Unterschied zwischen مباشرة und تولد mit dem Unterschiede von transeunten Handlungen und solchen, die das Subjekt nicht überschreiten, zusammen.

Verdankt so der ganze Begriff von Tawallud und was damit zusammenhängt seine Entstehung einem Missverständnis, so wurde die Verwirrung noch dadurch gesteigert, dass man mit dem Begriff eine Lehre in Verbindung brachte, die mit ihm von Haus aus gar nichts zu schaffen hat. Wir kommen zurück auf Bišr b. Muʿtamir, von dem es heisst, dass er die Lehre vom Tawallud aufstellte und darin am weitesten ging. Was besagt nun der von ihm mitgeteilte Satz? Nichts anderes, als die Lehre der an Heraklit sich anlehnenden Sophisten, dass die Dinge nicht seien, sondern nur werden, dass ihnen keine Eigenschaften an sich zukommen, vielmehr Wahrnehmbares und Wahrnehmung, Farbe, Geruch und Geschmack in den Dingen und Empfindung im Subjekt, das gemeinsame Erzeugnis einer doppelten Bewegung sei, einer äusseren und inneren, einer aktiven und passiven, des Sinnesorganes und des ihm adäquaten Objekts. Die Ansicht Bišrs hat demnach mit der vorher besprochenen nichts gemein, und lediglich die Namensgemeinschaft hat dazu geführt, beide zusammenzuwerfen. Hier bezeichnet Tawallud das **Werden**, Entstehen im Gegensatze zum **Sein**, dort bedeutet es die mittelbar erzeugten Wirkungen im Gegensatze zum unmittelbaren Tun. Als Stütze für die Richtigkeit unserer Auffassung soll zunächst der Nachweis dienen, dass jene Ansicht der Sophisten den Mutakallimun nicht unbekannt war. Von Ḍirar berichtet Ibn Ḥazm, er habe behauptet, „dass die Körper nur eine Vereinigung der Accidenzen seien und dass im Feuer keine Wärme, im Schnee keine Kälte, im Honig keine Süssigkeit, in der Myrrhe keine Bitterkeit, in der Traube kein Saft, in der Olive kein Oel, in den Adern kein Blut sei, sondern dies alles Gott beim Schmecken, beim Pressen, beim Berühren schaffe“[1]. Das heisst: zugleich mit der Empfindung im

[1] Ibn Ḥazm IV, S. 195: ومن حماقات ضرار انه كان يقول ان الاجسام انما هي اعراض مجتمعة وان النار ليس فيها حر ولا في الثلج برد ولا في العسل حلاوة ولا في الصبر مرارة ولا في العنب عصير ولا في الزيتون زيت ولا في العروق دم وان كل ذلك انما يخلقه الله عز وجل عند القطع والذوق والعصر والمس فقط

Subjekt, mit dem Schmecken und Tasten entstehen die Eigenschaften in den Dingen, was sich mit der eben erwähnten Lehre der Sophisten deckt. Die von Ibn Ḥazm zuletzt erwähnten Beispiele, die geeignet sind, den Sachverhalt zu verdunkeln, werden uns in unserer Auffassung nicht irre machen, wir werden uns an die Bemerkung erinnern, die Ibn Ḥazm selber einmal bei der Erwähnung Ḍirars und seiner Gegner gelegentlich macht, dass sie sich gegenseitig Uebertreibungen vorwerfen[1]). Durch unsere Auffassung tritt auch die andere Behauptung Ḍirars, dass der Körper nur die Vereinigung der Accidenzen sei, ins rechte Licht. Auf den ersten Blick scheinen ja beide Behauptungen nicht gut zusammen zu passen. Wie soll der Körper nur eine Vereinigung von Accidenzen sein, während es gleich darauf heisst, dass im Feuer keine Wärme, im Schnee keine Kälte sei usw., alle Accidenzen also dem Körper abgesprochen werden? Denkt man an die Lehre der Sophisten, so ist daran zu erinnern, dass diese tatsächlich so verstanden werden kann und von manchen auch wirklich so verstanden wurde[2]), als gäbe es nur eine Bewegung ohne ein Bewegtes, als gäbe es überhaupt kein Seiendes, sondern nur ein Werden, beständig wechselnde Accidenzen. In diesem Sinne konnte Ḍirar vielleicht behaupten, dass der Körper, dasjenige was uns als das Beharrliche im Wechsel erscheint, in Wirklichkeit nichts sei, als die Summe der Accidenzen. An den Standpunkt der Sophisten erinnert auch die Ansicht Ḍirars in bezug auf das Sittengesetz. Nach Šahrastani behauptete Ḍirar, dass der Mensch nicht im Stande sei, durch die Vernunft allein das Sittengesetz zu erkennen[3]), was soviel bedeutet als: dass der Unterschied zwischen gut

---

Vgl. Šahr. S. 63, wo es von Ḍirar und Ḥafṣ Al-Fard heisst: وقالا افعال العباد مخلوقة للبارى تعالى حقيقة والعبد يكتسبها حقيقة وجوزوا حصول فعل بين فاعلين وقالا يجوز ان يقلب الله الاعراض اجساما والاستطاعة والعجز بعض الجسم وهو جسم ولا محالة يبقى زمانين Man sieht hier wieder, wie die Berichte unzuverlässig sind. Aus der Behauptung, dass der Körper die Vereinigung der Accidenzen sei, wird bei Šahr. die Behauptung, dass Gott die Körper in Accidenzen verwandeln könne.

[1]) Vgl. oben S. 24 A. 1.

[2]) Vgl. Zeller, 4. Aufl. I, S. 978 A. 1 über die verschiedene Auffassung des Satzes: *ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν*, in welchen Plato, Theaetet S. 156, die Lehre des Protagoras kleidet.

[3]) Šahr. S. 63: وقال فى المفكر قبل ورود السمع انه لا يجب عليه بعقله شى حتى ياتيه الرسول فيامره وينهاه.

und böse nicht von Natur, nicht *φύσει*, sondern lediglich *νόμῳ*, durch Satzung, gegeben sei.

Da wir nun nach den obigen Ausführungen Grund zur Annahme haben, dass die Lehre der Sophisten den Mutakallimun nicht unbekannt war, so sind wir umsomehr berechtigt, die Ansicht Bišrs in gleichem Sinne zu deuten. Nicht bloss, dass der Begriff des Tawallud in der Bedeutung mittelbare Handlung auf die Wahrnehmung nicht passt, so ist auch der andere Teil der Behauptung, die Behauptung, dass der Mensch Farbe, Geruch und Geschmack erzeuge, nicht gut verständlich, wenn man auch hier zwischen unmittelbarem Tun und der erzeugten Wirkung unterscheiden könnte. Was soll man nämlich darunter verstehen, dass der Mensch den Geschmack erzeuge? Offenbar im Hinblick auf die Ansicht Bišrs wird im Mawaḳif in einem besonderen Kapitel im Anschluss an die Lehre vom Tawallud davon gehandelt, ob bei der Hervorbringung der Farbe und des Geschmackes der Mensch als eigentliche Ursache anzusehen sei, wobei für den Geschmack ein sehr auffallendes Beispiel gewählt wird[1]). Wenn aber Bišr wirklich das hätte sagen wollen, dass der Mensch auch als Ursache der von ihm mittelbar erzeugten Wirkungen zu gelten habe, so hätte er doch viel näher liegende Beispiele gewählt und nicht gerade von Farbe, Geruch und Geschmack gesprochen. Man verstand offenbar den ursprünglichen Sinn seiner Behauptung nicht mehr, man wusste nicht mehr, was es bedeuten soll, dass der Mensch die genannten Eigenschaften erzeuge, und fiel auf die sonderbare Erklärung, es sei gemeint, er erzeuge den Geschmack bei der Zubereitung von Speisen, während es nach unserer Auffassung klar ist. Der Satz ist ganz einfach zu nehmen: durch die Richtung des Sinnesorgans auf das ihm adäquate Objekt werden in den Dingen Farbe, Geruch und Geschmack und in dem Subjekt die Wahrnehmung erzeugt. Nach unserer Auffassung würde sich auch ein Zusammenhang ergeben zwischen der Lehre Bišrs in bezug auf das Tawallud und der gleich darauf von Šahrastani erwähnten Behauptung betreffend das Vermögen[2]).

---

[1]) Mawaḳif S. 123: السابع قد اختلفوا فى الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب وغيره من افعال العبد هل هى متولدة من فعله او لا وذلك كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط عند طبخه.

[2]) Šahr. S. 44: الثانية قوله ان الاستطاعة هى سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليتها من الافات وقال لا اقول يفعل بها فى الحالة

Nun können wir vermuten, wo ursprünglich die Frage auftauchte, ob eine Wirkung zwei Urheber haben könne. In der Lehre des Protagoras, dass die Eigenschaft im Gegenstande und die Empfindung im Organ das Produkt zweier Faktoren, das Ergebnis einer doppelten Bewegung, einer aktiven auf der einen und einer passiven auf der anderen Seite sei, ist die Bejahung jener Frage implicite ausgesprochen. Gegen die Annahme eines solchen Zusammenwirkens, das auf der einen Seite die Eigenschaft, auf der anderen die Empfindung zur Folge habe, mögen sich Bedenken geltend gemacht haben, und in diesem Sinne vielleicht wurde zuerst die Frage aufgeworfen, ob eine Handlung zwei Urheber haben könne. Hier also hätten wir den Zusammenhang zwischen dieser Frage und der Lehre vom Tawallud im **zweiten** Sinne. Darum heisst es beispielsweise von einem Schüler Bišrs, er habe die Ansicht seines Lehrers sich angeeignet und das Entstehen einer Wirkung durch zwei Urheber auf dem Wege des Tawallud zugelassen[1]). Erst später hat man, als man jene Frage betreffend die Möglichkeit einer Wirkung durch zwei Urheber verallgemeinerte, dieselbe

---

الاولى ولا فى الحالة الثانية لكنى اقول الانسان يفعل والفعل لا يكون الا فى الثانية. Vgl. Aristoteles, Metaph. IX, c 3, wo es von den Megarikern heisst, dass ihre Ansicht, das Vermögen sei nicht früher vorhanden als die wirkliche Ausübung desselben, auf den Satz des Protagoras hinauslaufe, dass es nichts Wahrnehmbares gebe, wenn es nicht auch wirklich wahrgenommen werde und ebenso kein Wahrnehmungsvermögen, wenn es nicht wirklich wahrnehme. (*οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὐθὲν ἔσται μὴ αἰσθανόμενον· ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὐδ' αἴσθησιν ἕξει οὐθὲν ἂν μὴ αἰσθάνηται μηδ' ἐνεργῇ*). Allein der Wortlaut bei Šahr. ist so dunkel, dass wir nichts Bestimmtes behaupten können. Dazu kommt, dass nach Ibn Ḥazm III, S. 22, Bišr und Ḍirar angenommen haben, das Vermögen existiere vor der Handlung. Entscheidend ist das freilich nicht, da die Berichte, wie wir gesehen haben, so häufig einander widersprechen, und es obendrein fraglich ist, was bei Ibn Ḥazm unter Vermögen zu verstehen sei. An die Ansicht der Megariker erinnert die früher (vgl. oben S. 15) angedeutete Behauptung der Aš'arijja, dass das Vermögen nicht vor der Handlung sei. Ob ein Zusammenhang bestehe, ist fraglich. Begründet wird die Behauptung der Aš'arijja gewöhnlich durch ihre Anschauung, dass die Accidenzen immer aufs neue geschaffen werden. Wenn die weiter unten folgende Vermutung über den Ursprung dieser Anschauung richtig sein sollte, dann wären wir bei der Darlegung des Aristoteles.

[1]) Šahr. S. 48: الثانية قوله فى التولد مثل قول استاذه وزاد عليه بان جوز وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولد. Dass Šahr. وزاد عليه sagt, ist nicht auffallend, da er den Ausdruck Tawallud bei Bišr nicht in der Bedeutung nimmt, den er nach uns hat.

mit dem Begriffe des Tawallud in der **ersten** Bedeutung auf künstliche Weise in Verbindung gebracht.

Ebenso bietet sich uns jetzt die Möglichkeit, die sonderbare Ansicht, dass die mit dem Namen Mutawalid bezeichneten Handlungen gar keinen Urheber haben, auf irgend eine Weise zu erklären. Wenn wir das Wort in der zweiten Bedeutung nehmen und an die Ansicht Ḍirars denken, der den Substanzbegriff beseitigte und den Körper für eine Vereinigung von Accidenzen erklärte, so ergeben sich blosse Veränderungen ohne Urheber, ohne Träger, ein blosses Werden ohne Sein[1]). Vielfach wird es auch fraglich sein, ob der Begriff Tawallud im ersten oder zweiten Sinne zu nehmen sei, so z. B. bei der Anwendung des Begriffes auf das Erkennen[2]). Doch müssen wir uns begnügen, den Unterschied zwischen beiden Bedeutungen im allgemeinen festgestellt zu haben, ohne immer entscheiden zu können, welche Bedeutung anzunehmen sei[3]).

Nun wollen wir noch einen kurzen Blick werfen auf das atomistische System der Aš'arijja, wie es Maimuni darstellt. Wir haben bereits früher gesehen, wie einzelne Sätze desselben verschiedenen Systemen entlehnt sind. Jetzt, nachdem wir die Ansichten Bišrs und Ḍirars kennen gelernt haben, fragt es sich, ob nicht auch die Behauptung, dass die Accidenzen sich stets erneuern, dass kein Accidenz zwei Zeitmomente dauere, auf den Einfluss Heraklits und der Sophisten zurückzuführen sei. In der Tat ist zwischen der Ansicht Ḍirars und der der Aš'arijja nach der Darstellung Ibn Ḥazms kein wesentlicher Unterschied[4]). Auch der

---

[1]) Diese Erklärung geben wir doch nur mit grossem Vorbehalt, sie erscheint uns zweifelhaft in bezug auf die Ansicht Ṯumamas bei Šahr. S. 49 u. 50, da dieser an der ersten Stelle offenbar den Begriff Tawallud in der ersten Bedeutung anwendet.

[2]) Wir halten die zweite Annahme für wahrscheinlicher, weil doch die Ansicht des Protagoras sich zunächst auf das Erkennen bezieht. Vgl. auch Al-Razi S. 28.

[3]) Hier sei auch hingewiesen auf den Ausdruck נולד oben S. 18 A. 2. Wenn das Wort etwa die technische Bedeutung von Tawallud hat und soviel heisst wie: mittelbar erzeugt, so müsste die Stelle anders, als oben angegeben wurde, erklärt werden. Allein, wir kennen die Stelle nur aus der Anführung bei Schreiner, so dass wir über die Bedeutung nach dem Zusammenhang nicht entscheiden können, und haben daher das Wort einfach im Sinne „von selbst entstanden“ genommen.

[4]) Vgl. Ibn Ḥazm V, S. 62: وذهب الباقلاني وسائر الاشعرية الى

eigentümliche Terminus, mit welchem die Aš'arijja die in der Natur herrschende Regelmässigkeit bezeichnen, das Wort عادة, Gewohnheit, das sie mit Absicht an Stelle des Naturgesetzes setzen, um damit auszudrücken, dass die Naturveränderungen nicht mit Notwendigkeit sondern mit einer gewissen Regelmässigkeit, die auch ausbleiben könne, erfolgen — auch jener Terminus ist vielleicht nur eine Uebertragung aus dem Griechischen. Wie die Mutakallimun dem Demokrit die Atomenlehre entlehnten, so werden sie vielleicht auch seine Behauptung, dass nur die Atome und das Leere wirklich seien, süss und bitter jedoch, warm und kalt, Farbe nur νόμῳ sei, bloss nach der allgemeinen Ansicht Geltung habe, in ihrer Weise wiedergegeben haben. Der Sinn freilich scheint auf den ersten Blick ganz verschieden zu sein, denn bei Demokrit bedeutet das Wort, dass die genannten Eigenschaften bloss subjektiv seien; gleichwohl ist ein Zusammenhang, ein solcher Uebergang von einer Bedeutung in die andere nicht von der Hand zu weisen. Bei den mancherlei Missverständnissen, denen wir schon begegnet sind, wäre es nichts Auffallendes, wenn man gerade ein so vieldeutiges Wort wie das griechische νόμῳ nicht präzis erfasste und dem entsprechend wiedergab. Zu den verschiedenen Wandlungen, die der Ausdruck νόμῳ in der griechischen Philosophie selbst durchgemacht hat[1]), würde also noch kommen seine Verwandlung in den Begriff der Gewohnheit bei den Arabern. Im übrigen ist der arabische Ausdruck selbst sehr unbestimmt. Jedenfalls bedeutet er nicht das, woran man zunächst bei dem Worte Gewohnheit denkt. Die Meinung ist keineswegs, dass der Stein, in die Höhe geworfen, zu Boden falle, weil er dies schon öfters getan, was darauf hinauskäme, dass der Natur die Gewohnheit zur zweiten Natur geworden. Der Sinn ist, wie wir sehen werden, schwankend, und als Uebertragung für das griechische Wort in seiner schillernden Bedeutung ist der Ausdruck vielleicht gar nicht ungeschickt gewählt. Wie es sich aber auch mit der Herkunft des Wortes verhalten mag, möchten wir dem System der Aš'arijja nicht alle Originalität absprechen. Der Gedanke, dass Gott allein die wirkende Ursache in allen Veränderungen sei und die Dinge bloss die Bedeutung von Gelegenheitsursachen haben, ist mit grosser Konsequenz durchgeführt

---

انه ليس في النار حر ولا في الثلج برد ولا في الزيتون زيت ولا في العنب عصير ولا في الانسان دم.

[1]) Vgl. Steinthal, Geschichte der Sprachw. bei den Griechen u. Römern, S. 45.

und macht die Aš'arijja zu Vorläufern der späteren Occasionalisten[1]). Besonders beachtenswert sind ihre Ausführungen über den Begriff des Möglichen in der zehnten Prämisse bei Maimuni[2]), die teilweise an den Gedankengang Humes erinnern. Nicht ohne Interesse ist die Form, in die Al-Gazzali die Ansicht der Aš'arijja kleidet. Die Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung, sagt er, ist nach unserer Meinung keineswegs notwendig, sondern wo wir zwei verschiedene Dinge sehen, schliesst die Existenz des einen nicht die Existenz des anderen, die Aufhebung des einen nicht die Aufhebung des anderen, ein. Dass das Feuer die eigentliche Ursache sei, wenn bei der Berührung mit ihm die Wolle verzehrt wird, dafür gibt es keinen anderen Beweis als die Erfahrung, die Erfahrung aber beweise bloss, dass es **bei** dem Feuer, nicht aber, dass es auch **durch** das Feuer geschehe[3]). Ebenso bemerkenswert sind die Ausführungen Ibn Rošds, welcher zunächst einwendet, dass durch die Behauptung der Aš'arijja alle Wissenschaft aufgehoben werde, und dann an der Bezeichnung Gewohnheit Kritik übt. Soll man den Ausdruck etwa auf Gott beziehen, dass er nach einer gewissen Gewohnheit wirke? Allein, Gewohnheit bedeute eine durch Wiederholung erworbene Eigenschaft, passe also auf Gott nicht. Ebenso gehe es nicht an, die Gewohnheit den Dingen beizulegen, da man von Gewohnheit nur bei lebenden Wesen sprechen könne. Oder soll es schliesslich heissen, dass es unsere Gewohnheit sei, die Dinge so zu beurteilen?[4]) Bei dieser

---

1) Vgl. Stein, Antike u. mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus, Archiv f. Geschichte der Phil., Bd. II, S. 193 ff.

2) More I, 73, 10.

3) Al-Gazzali, Tahafut, S. 67: الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الاخر ولا نفيه متضمن لنفي الاخر . . . فاما النار فهي جماد لا فعل لها فما الدليل على انها الفاعل وليس لهم [nämlich d. Philosophen] دليل الا المشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل الحصول به.

4) Ibn Rošd, Tahafut al-Tahafut, S. 128: . . . فما ادري ما يريدون باسم العادة هل يريدون انها عادة الفاعل او عادة للموجودات او عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ومحال ان يكون لله عادة فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الاكثر . . .

dritten Möglichkeit sind wir nicht weit von Hume, aber Ibn Rošd verfolgt den Gedanken nicht weiter, vielmehr gibt er demselben eine Wendung, die von Hume abführt[1]. Das Richtige wird sein, dass dem Worte keine von den genannten Bedeutungen ausschliesslich zukomme, es vielmehr alle in sich aufnehme, seinen Halt sozusagen bloss in seinem Gegensatze habe. An Stelle des Naturgesetzes sollte etwas treten, das keine unbedingte Geltung für sich in Anspruch nimmt und dem Gedanken Raum lässt, dass es auch anders sein könne. Die Art und Weise, in der die Dinge ihre Wirkungen äussern, sei nicht etwas, das nicht anders sein könnte, und dasselbe gelte von der Art und Weise, in welcher wir die Dinge anzusehen gewohnt sind. Wir haben nicht nötig, auf diesen Punkt weiter einzugehen, und bemerken bloss im Allgemeinen, dass jener Gegensatz von *φύσει* und *νόμῳ*, der sich durch die Geschichte der griechischen Philosophie hindurchzieht[2], auch in dem Streite zwischen Mutaziliten und Aš'arijja wiederkehrt. Während nach den ersteren alle Veränderungen in der Natur mit Notwendigkeit nach einem unabänderlichen Naturgesetz erfolgen und auf dem Gebiete der Sittlichkeit der Unterschied zwischen gut und böse von Haus aus gegeben ist, ist für die letzteren sowohl Natur- wie Sittengesetz etwas, das keine unbedingte Geltung hat, das nicht in sich selbst begründet, sondern gleichsam nur willkürliche Satzung ist und so lange gilt, bis es aufgehoben wird.

وان ارادوا انه عادة للموجودات فالعادة لا تكون الا لذى نفس واما ان يكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليس شى اكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا.

[1]) Siehe die Schlussworte in der vorigen Anmerkung.

[2]) Vgl. Steinthal, Zeitschrift für Völkerpsychologie, Bd. II, S. 331 ff.

Berichtigungen und Ergänzungen.

S. 6 Z. 12 lies الطبيعيون statt الطبيعون. S. 8 Z. 25 lies „welche“ statt „welcher“. Das. Z. 26 lies „beschäftigten“ statt „beschäftigte“. Das. Z. 2 v. u. lies الفلاسفة statt الفلسفة. S. 9 Z. 6 lies „b. Al-Ḥakam“ statt „Al-Ḥakam“. S. 13 Z. 17 lies „favos“ statt „furos“. S. 19 Z. 9 v. u. lies عشرة statt عشر. S. 20 Z. 5 v. u. lies بطبيعته statt بطبه عنه. S. 26 Z. 2 v. u. lies الاختيار statt الاخبار. S. 27 Z. 19 lies „natürlichen“ statt „natürlichsten“. Das. Z. 4 v. u. lies „formae volubilitas“ statt „formam volubilitatis“ und „ordo“ statt „orde“. S. 29 Z. 2 v. u. lies التعدل statt الحدل. S. 37 Z. 24 lies „jenen“ statt „jenem“. S. 43 Z. 9 nach „Anschauung“ erg. in bezug auf das Pneuma, vgl. auch Em. ed. Landauer S. 107, ed. Slucki S. 55. S. 57 Z. 6 v. u. nach de Vaux erg. Gazzali. S. 65 A. 1. Der Satz: لانا لو سمينا usw. bedeutet wörtlich: Denn gesetzt, wir bezeichneten das Schwarze und die Bewegung mit Einem Namen und hätten nicht für das Schwarze und Weisse einen gemeinsamen Namen erfunden, so würden wir dennoch mit Notwendigkeit erkennen, dass zwischen dem Schwarzen und Weissen eine Verwandtschaft bestehe, die nicht zwischen dem Schwarzen und der Bewegung vorhanden sei. Das heisst: es liegt nicht an der Sprache, die gerade für Schwarz und Weiss eine gemeinsame Bezeichnung (scil. Farbe) hat, nicht aber für Schwarz und Bewegung, denn, wäre es selbst umgekehrt der Fall, würden wir dennoch erkennen, zwischen welchen Begriffen eine sachliche Verwandtschaft bestehe und zwischen welchen nicht. Sowohl Schmölders, Essai usw., S. 152, als auch Carra de Vaux, Gazzali S. 124 scheinen die Stelle anders aufzufassen, und darum hielten wir es für nötig, den Sinn genau wiederzugeben.

Jahresbericht.

Das jüdisch-theologische Seminar begeht am 27. Januar zum fünfundfünfzigsten Male die Gedächtnisfeier für seinen Stifter, den verewigten Kommerzienrat Jonas Fränckel. Anlässlich dieser Feier sollen die Herren Kandidaten DDr. Auerbach, Kahlberg, Alfr. Levy und Steckelmacher, nachdem sie die theologisch-wissenschaftliche und die talmudisch-rabbinische Prüfung bestanden haben, als Rabbiner entlassen werden.

Im verflossenen Jahre wurde am 27. Januar, dem Geburtstage Sr. Majestät des Kaisers und Königs und dem gleichzeitigen Sterbetage des Stifters, die Doppelfeier in üblicher Weise begangen. Die Fest- und Gedenkrede hielt Herr Prof. Dr. Lewy. Daran schloss sich die feierliche Entlassung der Herren Kandidaten DDr. Ludwig Golinski, Bruno Italiener und Hermann Schreiber unter Ueberreichung des Rabbinatsdiploms durch den Seminarrabbiner, worauf Herr Dr. Schreiber Abschiedsworte an seine Lehrer und Studiengenossen richtete.

Zur Bewerbung um den Joseph Lehmann'schen Preis war zum zweiten Male das Thema: „Untersuchung des Targum scheni zu Esther auf seine Quellen" gestellt. Eine Arbeit mit dem Motto (Deut. 32, 7) זכור ימות עולם וגו' war eingegangen. Das Urteil darüber lautete wie folgt:

Die Abhandlung zerfällt in einen allgemeinen und in einen besonderen Teil. Im ersten Teile bespricht der Verfasser zuerst kurz den Charakter der Uebersetzung (S. 3) und handelt dann nacheinander über deren Verhältnis zum Midrasch Abba Gorion (S. 6), zum M. Panim acherim (S. 3), zum Targum rischon (S. 17), und zu den Pirke di R. Eliëser (S. 25) und stellt schliesslich das Ergebnis seiner Untersuchungen fest. In dem ungleich umfangreicheren zweiten Teil (S. 29—90) bemüht sich dann der Verfasser, die Quellen des Targumisten für nahezu jeden einzelnen Vers des Buches Esther nachzuweisen.

Was zunächst den Eindruck der ganzen Arbeit angeht, so muss rückhaltslos anerkannt werden, dass der Verfasser mit lobens-

wertem Fleiss sich einen Einblick in die Quellenschriften verschafft hat. Auch hat er mit grossem Eifer die einschlägige neuere Litteratur über den Gegenstand — bis auf eine, und zwar zum geringen Schaden seiner Untersuchung, ihm nicht zugänglich gewesene Abhandlung — herbeigezogen und aufmerksam und gründlich studiert. Dadurch ist es ihm gelungen, zahlreiche Belegstellen für seine Vorlage zu sammeln und in sehr vielen Fällen richtig zu verwenden.

Um so mehr ist es zu bedauern, dass er einen sehr wichtigen Teil der Untersuchung, durch den er wahrscheinlich zu richtigen Aufschlüssen über die Entstehung und Komposition seiner Vorlage gelangt wäre, anzustellen unterlassen hat. Die Benutzung der talmudischen Agada, sowohl der palästinensischen, als der babylonischen, des Seder Olam rabba, des Bereschit rabba, der Pesikta und des Midrasch Esther durch seinen Targumisten hat er (S. 5) einfach vorausgesetzt, während gerade die genaue Feststellung des Masses und der Art der Benutzung dieser Quellen durch seinen Autor von ausschlaggebender Bedeutung für sein Urteil über die Leistung und das Zeitalter seines Uebersetzers geworden wäre. Der Versuch, die grossen Lücken in der Beweisführung, welche die bisherigen Vorarbeiten eben in diesem Bereich gelassen haben, auszufüllen, hätte unter allen Umständen von dem Bearbeiter angestellt werden müssen.

Aber auch die eigenen Untersuchungen, die der Verfasser über das Verhältnis seiner Vorlage zu den oben genannten Litteraturerzeugnissen gemacht hat, haben zu haltbaren wissenschaftlichen Ergebnissen nicht geführt. Der Verfasser hat in allzu grossem Vertrauen auf die Ansicht Bubers, der allerdings ein um die Midraschforschung hochverdienter Gelehrter gewesen ist, sich der Meinung angeschlossen, dass der Midrasch Abba Gorion und der Midrasch Panim acherim, der bekanntlich nur eine andere Rezension desselben Midrasch ist, sehr alte Midraschwerke und Quellen ersten Ranges seien, während doch die meisterhaften Untersuchungen Zunzens und die feinen Bemerkungen Brülls ihm den rechten Weg hätten zeigen können. Im engsten Zusammenhange mit dieser fehlerhaften Auffassung steht es dann auch, dass der sogenannte Quellennachweis im Teil II der Arbeit mehr den Charakter einer Sammlung von Beleg- und Parallelstellen, als den eines Hinweises auf den wirklichen Ursprung der Uebersetzung an sich trägt.

Trotz dieser Mängel und mancher sonst zu Tage tretenden Flüchtigkeiten, die durchaus beseitigt werden müssen, wenn die

Arbeit veröffentlicht werden sollte, hat das Lehrerkollegium, in Anbetracht der Tatsache, dass die vorliegende Leistung immerhin ein Beweis hingebenden und aufopfernden Fleisses ist, einstimmig beschlossen, dem Verfasser den Joseph Lehmann'schen Preis zuzuerkennen.

Die Eröffnung des mit dem angeführten Merkwort versehenen Umschlages ergab, dass der Verfasser Herr Dr. Julius Wolfsohn war.

Gerade als dieses im vorigen Jahre verkündigte Urteil in die Oeffentlichkeit gehen sollte, ereilte uns die erschütternde Nachricht von dem unerwarteten Hinscheiden des Verfassers. Er hat zu den fleissigsten und begabtesten Schülern unserer Anstalt gehört. Bereits im Jahre 1905 hat er sich mit bestem Erfolge um den Lehmannschen Preis beworben. Die damals preisgekrönte Abhandlung über „Al-Gazzâlis Einfluss auf Chasdai Kreskas" hat er später als Inaugural-Dissertation erscheinen lassen. In der Seminarsynagoge und in mehreren hochangesehenen Gemeinden, in denen er gelegentlich als Prediger fungierte, erfreute er sich grossen Beifalls wegen seiner Beredsamkeit. Im laufenden Jahre gehörte er zu den Kandidaten, die zur Ablegung der Schlussprüfungen zugelassen waren, und hat die erste, die theologisch-wissenschaftliche, am 19. Juli 1908 bestanden. Unmittelbar vor der zweiten ist er uns zu unserem tiefen Schmerze entrissen worden. Das Andenken an seine Tüchtigkeit, an den Ernst und die Würde seiner tiefreligiösen Lebensauffassung und an seine herzgewinnende Liebenswürdigkeit wird uns unvergesslich sein.

Für das laufende Studienjahr wurde zur Bewerbung um den Lehmann'schen Preis die Aufgabe gestellt: „Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimuni". Eine Bearbeitung ist eingelaufen. Das Ergebnis wird am 27. Januar d. J. mitgeteilt werden.

Zur Bewerbung um den Dr. David Rosin'schen Preis war das Thema gestellt: „Verhältnis der beiden Rezensionen von Aboth di R. Nathan zu einander". Es hat einen Bewerber nicht gefunden. Als neue Aufgabe wurde am 31. Dezember v. J. ausgeschrieben: „Die Benutzung der hl. Schrift durch Flavius Josephus". Der Termin zur Einreichung einer Bewerbung läuft am 1. Juli 1910 ab.

Während des abgelaufenen Studienjahres ist das Seminar von 29 Hörern besucht worden. Neu eingetreten sind im vergangenen Jahre: Dr. Marcus Katz aus Kisvarda (Ungarn), Hermann

Dworzan aus Laupheim (Württemberg) und Hugo Krakauer aus Breslau.

Von ehemaligen Zöglingen des Seminars sind folgende in neue Aemter berufen worden: Herr Dr. H. Schreiber zum Rabbiner in Potsdam, Herr Dr. A. Kober zum Bezirksrabbiner in Wiesbaden und Herr Dr. S. Behrens zum Rabbiner in Göttingen.

Ausserdem ist zur Geschichte des Seminars im abgelaufenen Studienjahre Nachstehendes zu berichten:

Am 28. Januar drückte das Lehrerkollegium dem Vorstande der Kultusgemeinde in Hermanmiestec (Böhmen) sein Beileid anlässlich des Ablebens des Rabbiners Dr. Nehemias Kronberg, der ein Hörer unserer Anstalt gewesen ist, aus.

Am 4. Februar wurde die Akademie für die Wissenschaft des Judentums in St. Petersburg eröffnet. Das Lehrerkollegium beglückwünschte den Rektor und das Kuratorium dieser Anstalt zu dem bedeutungsvollen Ereignis.

Am 10. Februar beging das Seminar die Gedächtnisfeier für den verewigten Direktor Dr. Z. Frankel. Die Gedächtnisrede hielt Herr Dr. de Haas.

Ein besonderer Freudentag für unsere Anstalt war der 1. April. An diesem Tage feierte der Senior unseres Kollegiums, Herr Prof. Dr. Lewy, das Jubiläum seiner fünfundzwanzigjährigen Amtstätigkeit als Seminarrabbiner. Um 11 Uhr vormittags begann das Fest mit der Ueberreichung der Glückwunschadressen des Kuratoriums der Fränckel'schen Stiftungen und des Lehrerkollegiums. Die Adresse des Lehrerkollegiums hatte folgenden Wortlaut:

Hochgeehrter Herr Kollege!

Mit aufrichtiger Freude begrüssen wir Sie an dem heutigen Jubeltage, an dem Sie mit dem Gefühl der Genugtuung auf eine

fünfundzwanzigjährige

gesegnete, an innerer Befriedigung und bleibenden Erfolgen reiche Lehrtätigkeit an unserer Anstalt zurückblicken dürfen.

Durch die Gnade Gottes war es Ihnen vergönnt, zahlreichen Jüngern der Theologie ein Lehrer und Wegweiser auf dem umfassenden Gebiete des Talmud zu sein, ihnen durch Ihre klare, scharfsinnige und tief eindringende Lehrweise neue Bahnen zu erschliessen und sie mit dem Geiste des Wissens und der Gottesfurcht für ihren künftigen Beruf auszurüsten, auf dass sie die ewigen und unvergänglichen Wahrheiten unseres väterlichen Glaubens mit unverbrüchlicher Treue festhalten. Und wie Sie Ihren Schülern stets ein Muster und Vorbild ernster wissenschaftlicher Forschung gewesen sind, so haben Sie durch Ihre an Gründlichkeit, Tiefe und Umfang des Wissens unvergleichlichen Werke über den Kreis Ihrer Jünger-

schar hinaus anregend und befruchtend gewirkt und einen Grund gelegt, auf dem die Gegenwart und Zukunft getrost weiter bauen kann an der kritischen Erforschung des Talmud.

Darum freuen wir uns mit Ihnen des heutigen Tages, und es ist uns ein inneres Bedürfnis, Ihnen bei diesem Anlass unsere Glückwünsche darzubringen. Möge Gott Sie noch eine lange Reihe von Jahren erhalten in körperlicher und geistiger Kraft und Frische, damit Sie auch fernerhin mit gleicher Ausdauer und Schaffensfreudigkeit forschen und lehren als Vorbild Ihrer Jünger, zur Freude Ihrer Familie, zum Heile unserer Anstalt, zum Wohle unserer ganzen Glaubensgemeinschaft.

Mit dem Ausdrucke vorzüglicher Hochachtung

Das Lehrer-Kollegium des jüdisch-theologischen Seminars.

Hierauf erschienen die Vertreter der früheren und jetzigen Schüler des Jubilars und überreichten eine unter Beihilfe grösserer Gemeinden aufgebrachte Summe zu einer Stiftung, die den Namen ihres verehrten Lehrers tragen und nach seiner Bestimmung Verwendung finden soll. Die Gratulation der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, deren Lehrkörper der Jubilar 11 Jahre lang vor der Berufung in sein jetziges Amt angehört hat, übermittelte Herr Dozent Dr. Elbogen, ein ehemaliger Hörer unseres Seminars. Das Rabbinat der hiesigen Synagogengemeinde, Mitglieder des Vorstandes und der Repräsentanten-Versammlung, Abgeordnete vieler anderer Vereine und die Vertreter der am Seminar bestehenden Vereine schlossen sich mit ihren Glückwünschen an. Auch von auswärts, aus dem In- und Auslande, liefen zahlreiche briefliche und telegraphische Begrüssungen ein. Die Feier schloss am Abend mit einem Festkommers, den die Herren Kommilitonen zu Ehren ihres Lehrers veranstalteten.

Am 23. April, dem letzten Tage des Passahfestes, wurde im Anschluss an die Predigt eine Gedenkfeier für den verewigten Direktor Dr. Lazarus begangen. Die Predigt hielt Herr Dr. Löwenstamm.

Am 30. September legte Herr Prof. Dr. Lewy laut § 3 des Regulativs den Vorsitz im Lehrerkollegium nieder, worauf ihn der Unterzeichnete übernahm.

Am 5. Oktober, am Versöhnungstage, wurde in der Predigt das Andenken des Seminarrabbiners Dr. Joël und des Professors Dr. Graetz s. A. besonders hervorgehoben. Die Predigt hielt Herr cand. phil. Lewkowitz.

Am 23. Oktober beglückwünschte das Lehrerkollegium Herrn Oberrabbiner Dr. Güdemann in Wien, den unsere Anstalt mit

Stolz zu ihren ersten Hörern zählt, zu seinem fünfzigjährigen Doktorjubiläum.

Am 30. Oktober lief die schmerzliche Nachricht ein, dass Herr Rabbiner Dr. Lieber Dobschütz, ein ehemaliger Schüler unserer Anstalt, im blühenden Mannesalter dahingeschieden sei. Das Lehrerkollegium übersandte dem Vorstand der israelitischen Kultusgemeinde in Skotschau (Oestr.-Schlesien) den Ausdruck seines Beileids.

Am 9. November hatten wir die Freude, den Rabbiner der hiesigen Gemeinde, Herrn Dr. Rosenthal, zur Vollendung seines 70. Lebensjahres zu beglückwünschen.

Am 24. November starb in Wien der um die Wissenschaft des Judentums hochverdiente Lektor M. Friedmann. Wir haben der Schwesteranstalt unser inniges Beileid über den Heimgang dieses scharfsinnigen und geistvollen Gelehrten, der sich durch seine ausgebreitete schriftstellerische Tätigkeit einen sehr angesehenen Namen erworben hat, ausgesprochen.

Am 19. Dezember wurde in der von Herrn Dr Löwenstamm gehaltenen Predigt das Andenken des Dr. Rosin und Dr. Zuckermann s. A. hervorgehoben.

Ende Dezember feierte Herr Landrabbiner Dr. Gronemann in Hannover, ein ehemaliger Hörer unseres Seminars, sein fünfundzwanzigjähriges Amtsjubiläum. Das Lehrerkollegium brachte ihm aus diesem Anlass seine Glückwünsche dar.

Im vergangenen Jahre sind am Seminar folgende Vorlesungen — zusammengestellt nach der im Statut gegebenen Reihenfolge der Disziplinen — gehalten worden:

I. Bibelexegese:
- a) Hebräische Grammatik: } Dr. Horovitz.
  1. Grammatik.
  2. Stilistische Uebungen.
- b) Auslegung des Pentateuchs, I. Buch Moses (Fortsetzung). } Dr. Brann.
- c) Pentateuch-Kommentare:
  1. für die untere Abteilung: Lektüre ausgewählter Stellen aus Raschi's Pentateuch-Kommentar.
  2. für die obere Abteilung: Lektüre ausgewählter Stellen aus den Kommentaren des R. Abraham Ibn Esra zum II. Buch Moses.

d) Cursorische Lektüre des II. B. Samuel (c. 1—10) e) Cursorische Lektüre der Sprüche Salomos (c. 20—31)	für die untere Abteilung.	Dr. Brann.
f) Auslegung der Propheten Amos und Hosea. g) Biblische Altertümer (Schluss). h) Geschichte der exegetischen Litteratur. i) Exegetische Uebungen.		

II. Talmudstudium:

1. für die obere Abteilung:

a) Statarisch: Gittin fol. 52—62a; Schebuot c. 3 Anf. b) Cursorisch: Schabbath c. 7; Rosch ha-Schana (Anfang). c) Tur und Schulchan aruch Jore Dea c. 1—16.	Sem.-Rabbiner Prof. Dr. Lewy.

2. für die untere Abteilung:

a) Statarisch: Traktat Ketubbot fol. 24—40 und 83—89; b) Cursorisch: Traktat Makkot fol. 13 bis Ende und Baba mezia fol. 76—83;	Dr. Horovitz.
c) Schulchan aruch Orach-Chajjim cap. 269 bis 296.	Dr. Brann.

III. Jüdische Geschichte:

a) Geschichte der Juden und ihrer Litteratur von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis zur Gegenwart. b) *Privatissime:* Geschichte der religiösen Reform im neunzehnten Jahrhundert. c) Historische Uebungen: Lektüre der Megillath Thaanith. d) Praktische Kalenderkunde.	Dr. Brann.

IV. Religionsphilosophie:

a) Systematische Religionsphilosophie. b) Lektüre von Saadjas Emunot we-Deot.	Dr. Horovitz.

V. Homiletik:

a) Homiletische Uebungen. b) Lektüre des Midrasch Bereschith rabba.	Dr. Horovitz.

Die Zinsen aus dem Direktor Dr. Zacharias Frankel-Fonds haben auch im vergangenen Jahre die ihrer Bestimmung entsprechende Verwendung gefunden.

Herr Seminarrabbiner Prof. Dr. Lewy hat die ihm von einem Komitee seiner ehemaligen Schüler zu Ehren seines fünfundzwanzigjährigen Amtsjubiläums überreichte Summe von 3500 Mark zu einer Stiftung bestimmt, deren Zinsen für ein jeweiliges Bedürfnis, nach Ermessen des Lehrerkollegiums und des Kuratoriums zur Verwendung kommen sollen, wie z. B. als Stipendium für einen bedürftigen Seminaristen, dessen Vater das jüdisch-theologische Seminar besucht hat, als Zuschuss zu den Zinsen des Frankel-Fonds oder als Beitrag zur Aussteuer einer Tochter eines Dozenten am Seminar zu ihrer Vermählung. Ferner hat Herr Prof. Dr. Lewy Namens seiner Frau Gemahlin zur Erhöhung des Kapitals der Stiftung die Summe von 150 Mark überwiesen.

Herr Rabbiner Dr. Koch aus Gothenburg hat zur Erhöhung des Legats für die verewigte Frl. Irma Fränkel 400 Mark gesandt.

Ausser den aus fundierten Legaten fliessenden Stipendien erhielten auch im vergangenen Jahre mehrere Seminaristen Unterstützungen durch Zuwendung nachstehender Stipendien, für die das Seminar hiermit seinen aufrichtigen Dank ausspricht.

Der Vorstand der hiesigen Synagogen-Gemeinde hat, wie alljährlich, eine Subvention von 600 Mark zu Stipendien bewilligt.

Vom Vorstande der Synagogen-Gemeinde hierselbst hat ein Seminarist aus der Alexander Bernhardt'schen Stiftung ein Stipendium von 60 Mark erhalten.

Von dem israelit. Studien-Beförderungs-Verein hier erhielten vier Seminaristen Stipendien.

Ein Teil der Zinsen des Rabbiner Dr. Joël-Fonds wurde von der hiesigen Lessingloge zur Verteilung an Seminaristen überwiesen.

Der Vorstand der Synagogen-Gemeinde in Beuthen O.-S. erteilte einem Seminaristen aus Schlesien das Stipendium der Rabbiner Dr. Rosenthal-Stiftung.

Die vom Vorstand der Synagogen-Gemeinde in Schneidemühl dem Seminar zugewiesenen Zinsen aus der Rabbiner Salomon Brann'schen Stiftung wurden einem Seminaristen aus der Provinz Posen gewährt.

Von der Synagogen-Gemeinde in Magdeburg erhielt ein Seminarist ein Stipendium von 150 Mark.

Die B. H. Goldschmidt'sche Stipendienstiftung in Frankfurt a. M. verlieh zwei Seminaristen Stipendien.

Von der Baron von Cohn-Oppenheim-Stiftung aus Dessau erhielt ein Seminarist ein Stipendium.

Vom mährischen Landes-Massa-Fonds erhielten zwei Seminaristen ein Stipendium von je 200 Kronen.

Anlässlich des Gedächtnistages des seligen Herrn Em. Pringsheim sind dem Seminar 30 Mark zur Verteilung zugegangen.

Die Zinsen der Annette Vallentin'schen Stiftung, die von dem Rentier, Herrn Henry Vallentin in Hamburg, zum Andenken an seine verstorbene Mutter errichtet wurde, sind wiederum einem Seminaristen zur Wiederherstellung seiner Gesundheit durch eine Badekur stiftungsgemäss bewilligt worden.

Die Seminar-Bibliothek, welche nach dem letzten Abschluss 17,910 Druckwerke in 23,938 Bänden und 212 Handschriften in 248 Bänden umfasst, hat ausser den durch Ankauf erworbenen Büchern durch folgende freundliche Schenkungen, für die sie hiermit öffentlich ihren Dank abstattet, einen Zuwachs erhalten.

Sie erhielt die Jahresberichte:

1. der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. (Jahrg. 26). Berlin, 1908, 8⁰; 2. des Rabbiner-Seminars in Berlin für 1906—07. Mit der wissenschaftlichen Beilage von Dr. D. Hoffmann: Midrasch Tannaim zum Deuteronomium I, Berlin, 1908, 8⁰: 3. des Finanzsekretärs der Lessingloge zu Breslau 1907—08. Breslau, 1908, 8⁰; 4./5. der Rel.-Unterr.-Anstalten I (58) u. II (65) der Synagogen-Gemeinde zu Breslau. Breslau, 1908, 8⁰; 6. des Verbandes zur Erziehung hilfsbedürftiger israel. Kinder in Breslau. Breslau, 1908, 8⁰; 7. des Gymnasiums zu St. Elisabeth in Breslau. Mit der wissenschaftlichen Beilage von Konrad Schaube: Zur Bedeutung von „hansa“. Breslau, 1908, 8⁰; 8. der Landesrabbinerschule in Budapest pro 1907—08. Mit der wissenschaftlichen Beilage: Bacher, W., Zwei jüdisch-persische Dichter Schahin und Imrani. (Schluss.) Budapest, 1908, 8⁰; 9. der Realschule der israelit. Gemeinde [Philantropin] zu Frankfurt a. M. Frankfurt a. M., 1908, 4⁰; 10. über die Verwaltung der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. 24. Jahrg. 1906—07. Frankfurt a. M., 1908, 4⁰; 11. die Zugangsverzeichnisse der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. (Fortsetzung.) Frankf. a. M., 1908, 4⁰; 12. Jahresbericht des Vereins zur Erziehung jüdischer Waisen in Palästina für das Jahr 1907. Frankf. a. M., 1908, 8⁰; 13. der Religionsschule der Synagogengemeinde zu Hannover. Hann., 1908, 8⁰; 14. über den Religionsunterricht der Synagogengemeinde zu Königsberg pro 1907—08. Königsberg, 1908, 8⁰; 15/16. über die Verwaltung des jüdischen Kurhospitals in Kolberg pro 1907 u. 08. (Nr. 33/34.) Kolberg, 1907/08, 8⁰; 17. der israel.-theologischen Lehranstalt in Wien. Mit der wissenschaftl. Beilage von Friedmann, M., Baraitha di-Mlechet ha-Mischkan. Wien, 1908, 8⁰; 18. der Samsonschule zu Wolfenbüttel 1907—08.

Wolfenbüttel, 1908, 4⁰; 19. Year book of the central conference of American Rabbis. Vol. 18. New-York, 1908, 8⁰; 20. Catalog of the Hebrew Union College in Cincinnati. Mit der wissenschaftlichen Beilage v. D. Neumark: Jehuda Halevis philosophy; 21. den Verwaltungsbericht des Verbands-Ausschusses vom Breslau-Liegnitzer Bezirks-Gemeindeverband für das 11. Geschäftsjahr 1907—08. Breslau, 1908, 8⁰; 22. Terza Relazione des Collegio rabbinico Italiano. Florenz, 1908, 8⁰.

Ferner:

Von Herrn Bibliothekar *Dr. S. Abersten* in Gotenburg seine Abhandlung: Gittin, 1. den babyloniska Talmud Perek 1. Gotenburg, 1896, 8⁰. — Von der *Alleance Israelite Universelle* in Paris: 1. M. Friedländer, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen. Berlin, 1908, 8⁰; 2. Ratner, אהבת ציון וירושלים (Traktat Pessachim). Petrikoff, 1908, 8⁰; 3. Der talmudische Traktat „Chulin , übersetzt von Rabbiner Dr. M. Rawicz. Offenburg, 1908, 8⁰; 4. H. Strack. Einleitung in den Talmud. Leipzig, 1908, 8⁰; 5. J. Theodor, Bereschit Rabba. Lief. IV. Berlin 1908· 6. S. Wertheimer, פי׳ רב סעדיה גאון על מס׳ ברכות. Jerusalem, 1908, 8⁰. — Von Herrn Stadtrabbiner *Dr. Appel* in Karlsruhe: Rede zur Eröffnung der 5. ordentlichen Tagung der israel. Landessynode in der Synagoge zu Karlsruhe. Karlsruhe, 1908, 8⁰. — Von Herrn *Dr. V. Aptowitzer* in Wien seine Abhandlung: Das Schriftwort in der rabbinischen Litteratur. Heft II. (Aus den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der Wissensch. in Wien, philos.-hist. Klasse, 160. Bd., 7. Abhandl.) Wien, 1908, 8⁰. — Von Herrn *Dr. Berdyczewski* in Breslau: 1. seine Schrift: בחומר וברוח. Breslau, 1908, 8⁰; 2. seine Schrift: מימי המעשה. Breslau 1908, 8⁰; 3. מכתבי מחקר ובקרת. Wilna, 1907, 8⁰; 4. פרי הארץ. Warschau, 1878, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Bloch* in Posen: 1. seine Abhandlung: Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim. (Sonderabdruck aus Moses ben Maimon I.) Leipzig, 1908, 8⁰; 2. Schlussrede und Gebet bei der Einweihung der neuen Synagoge in Posen. Wien, 1907, 8⁰. — Von Herrn *Dr. Brann* in Breslau: Was ist und will der jüdische Nationalfonds? Köln, 1907, 8⁰. — Von Herrn Justizrat *M. Breslauer* in Breslau: Kleiner Wörterschatz der engl. Sprache für die russisch-jüdischen Auswanderer nach Amerika. Berlin, 1882, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner Dr. *A. Brettholz* in Trieste seine: 1. Discorso funebre. Trieste, 1907, 8⁰; 2. Discorso in occassone del giubileo di S. M. Francesco Giuseppe I. Trieste, 1908, 4⁰. — Von Herrn *Louis Burgfeld* in Breslau: Monumenta judaica. (Forts.) Wien, 1908, 4⁰. — Von der Verlagsbuchhandlung *Bruno Cassirer* in Berlin: Emil Arnoldt, Gesammelte Schriften. (Forts.) Berlin, 1908, 8⁰. — Vom *Deutsch-Israelitischen Gemeindebund* in Berlin seine Mitteilungen Nr. 70/71. Berlin, 1908, 8⁰. — Von Herrn Rev. *Dr. Bernard Drachmann* in New-York: 1. אמת ואמונה. Petersburg, 1905, 8⁰; 2. seine Ausgabe des דברי הריבות בין רז״ה והראב״ד ז״ל. New-York, 1907, 8⁰; 3. ס׳ זכרון שנתי של אגודת אהלי שם לשנת תרס״ז. New-York, 1907, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Eschelbacher* in Berlin: 1. seine Abhandlung: Aufgaben einer jüdischen Apologetik. Berlin, 1908, 8⁰; 2. seine Predigt: Unsere Thora. Berlin, 1909, 8⁰. — Von Herrn *Dr. R. Faerber* in Mähr.-Ostrau: 1. seine Schrift: König Salomo in der Tradition. Teil I. Wien, 1902, 8⁰; 2. seine Schrift: Entwickelung der Sage von Salomo und dem Todesengel. Wien, 1904, 8⁰; 3. seine Schrift: Der 15. Ab als ehemaliger Volksfesttag Sonderabdruck aus dem „Jüd. Litteraturblatt“, 8⁰. — Von Herrn Bibliotekar *Josef Fischer* in Kopenhagen seine Abhandlung: Joderne in Kobenhaven i

det 17de Aarhundrede. Kopenhagen, 1906, 8⁰. — Von Herrn *Dr. Louis Fränkel* in Kopenhagen: Jahrg. I und II der von ihm herausgegebenen jüdischen Wochenschrift. Kopenhagen, 1907—08. — Von Herrn Rabbiner *Dr. A. Frankl-Grün* in Kremsier seine Schrift: Zur Geschichte der Judenemanzipation in Oesterreich 1848—1908. Wien, 1908. — Von Herrn *Dr. Siegfried Gelles* in Breslau seine Dissertation: Die pantheistischen Gedanken in Leibnitz' Theologie" u. Schleiermachers „Reden über die Religion". Berlin, 1908, 8⁰. — Vom *Gesamtarchiv der Deutschen Juden* in Berlin seine Mitteilungen, herausgegeben von Dr. E. Täubler. Leipzig, 1908, 8⁰. — Von Herrn *Joseph M. Goldschmidt* in Kopenhagen: 1. seinen Jodisk Almanak für 5667, 5668 und 5669. Kopenhagen, 1906—08, 8⁰; 2. seine Beretnig om foreningen „Ez Chajims" 25-aarige virksomhed 5637—5662. Kopenhagen, 1902, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Guttmann* in Breslau seine Abhandlung: Der Einfluss der Maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland. (Sonderabdruck aus Moses ben Maimon I.) Leipzig, 1908, 8⁰. — Von Herrn *Prof. Dr. Joseph Horowitz* in Aligarh (Indien) seine Abhandlung: Das äthiopische Maccabäerbuch. Strassburg, 1905, 8⁰. — Von Herrn Lehrer *L. Horwitz* in Kassel seine Abhandlung: Die Kasseler Synagoge und ihre Erbauer. Kassel, 1907, 8⁰. — Von der *Izr. Magyar Irodalmi Tarsulat*: 1. Evkönyv, Jahrg. XIV. Budapest, 1908; 2. Kecskemeti, Azm., A zsidó irodalom törtenete. Budapest, 1908, 8⁰. — Von Herrn *Dr Georg Kantorowsky* in Breslau seine Dissertation: Ein anonymer hebräischer Kommentar zu den Proverbien. Breslau, 1907, 8⁰. — Von Herrn *Prof. Dr. S. Krauss* in Wien seine Abhandlungen: 1. Bemerkungen zu dem Thema: Jesus u. der Essäerorden. 8⁰; 2. Parallelen im Handwerke. — Von Herrn *Lewin* in Breslau: 1. L. Bodenheimer, Konfirmationspredigt. Hildesheim, 1833, 8⁰; 2. M. Büdinger, דברי הספד וגו׳ am Grabe des Dr. Aharon Rosenbach. Rödelheim, 1827, 8⁰; 3. Creizenach, Konfirmationsfeier der Frankfurter israel. Realschule. Frankfurt a. M., 1828, 8⁰; 4. Z. Frankel, Die Prüfungen Israels. Predigt. Dresden u. Leipzig, 1843, 8⁰; 5. S. Herxheimer, Bar-mizwa- oder Konfirmationsfeier. Eschwege, 1829, 8⁰; 6. S. Herxheimer, Die Hülfsleistung für die Juden im Orient. Predigt. Bernburg, 1854, 8⁰; 7. Hess, Mendel, Konfirmationsrede. Weimar, 1832, 8⁰; 8. Hirsch, Samuel, Die Sabbatfrage vor der dritten Rabbinerversammlung. Berlin, 1846, 8⁰; 9. Holdheim, Samuel, Predigt bei Gelegenheit des Richtfestes des neuen Gotteshauses der jüd. Reform-Gem. Berlin, 1853, 8⁰; 10. Krug, Politik der Christen und die Politik der Juden in mehr als tausendjährigem Kampfe. Leipzig, 1832, 8⁰; 11. Liepmannssohn, S. L., Rede zur Konfirmation. Bielefeld, 1823, 8⁰; 12. Liepmannssohn, S. L., Denkrede auf Moses Mendelssohn. Hamm, 1830, 8⁰; 13. Löwenheim, J., אמונת אמת. Die mosaische Religion. Eisenach, 1864, 8⁰; 14. Merfeld, A., Festrede zur Vorfeier des Geburts- und Erbhuldigungsfestes Friedrich Wilhelm IV. Aachen u. Köln 1840; 15. Philippsohn, L., Predigt zur 25. Feier des Einzugs der Preussen in Magdeburg. Magdeb., 1839, 8⁰; 16. Philippsohn, L., Des Menschen Geist. Predigt. Halle, 1847, 8⁰; 17. Religionsbekenntnis für Israeliten in Fragen und Antworten. Kassel, 1812, 8⁰; 18. Richter, J. A. Z., Moses Mendelssohn. Rede bei der hundertjährigen Geburtsfeier desselben am 10. September 1829 im Saale der Franzschule zu Dessau. Dessau, 1829, 8⁰; 19. Schwabacher, H., קרן תושיה. Zeitschrift für die reifere Jugend. Fürth, 1817, 8⁰; 20. Stein, Leop., Zwei Predigten. Bayreuth, 1836, 8⁰; 21. Stein, Leop., Zwei Predigten im israel. Tempel zu Hamburg. Hamburg, 1840, 8⁰; 22. Trauer-Gottesdienst der jüdischen Reform-Gemeinde in Berlin zum Gedächtnis Friedrich Wilhelm IV. 1861. 8⁰; 23. Weil, Carl, Ueber Zulässigkeit

der Juden zum Bürgerrechte. Stuttgart, 1827; 24. Weil, Erinnerung an Moses Mendelssohn. Vortrag. Frankfurt a M., 1829, 8⁰; 25. Wolf, J., Predigt am Vorabende des Versöhnungstages. Dessau, 1823, 8⁰; 26. Wolff, Abr. M., Rede beim Antritte seines Amtes als Provinzialrabbiner in Giessen 1826, 8⁰; 27. Wolff, S., Des Israeliten Rückblick. Kanzelvortrag. Cöthen, 1854, 8⁰. — Von Herrn *Lobethal* in Breslau: Kelle, B. G, Die Salomonischen Schriften. — Von Herrn Oberrabbiner *Dr. Imm. Löw* in Szegedin: 1. seine Abhandlung: Sošanna. (Sonderabdruck aus der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes) Wien, 1908, 8⁰; 2. seine Lexikalischen Miszellen. (Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, Bd. XXII.) Strassburg, 1908, 8⁰. — Von Herrn *Löwenthal* in Breslau: מענה לשון דייטש. Breslau, 1816, 8⁰. — Von Herrn Oberrabbiner *Dr. Gustav Löwy* in Löcse: Worte der Trauer. An der Bahre eines armen Buchbinders. Löcse, 1908, 8⁰. — Von Herrn *Prof. Dr. A. Marx* in New-York seine Abhandlungen: 1. The Expulsion of the Jews from Spain. (Aus Jewish Quarterly Rewiew, January, 1908.) 1908. 8⁰; 2. Untersuchungen zum Siddur des Gaon R. Amram: 1. Die handschriftliche Ueberlieferung. Berlin, 1908. 8⁰. — Von Herrn *Dr. Wilhelm Pappenheim* in Wien Aszendenz-Stammbaum von Benedikt Salomon Goldschmidt und seinen beiden Ehefrauen (1769—1826). 1908. — Von Herrn Rabbiner *Dr. F. Perles* in Königsberg i. Pr. seine Abhandlungen: 1. Handschrift S. 80 fol. der Königsberger Stadtbibliothek (aus dem Kat. der Hss. der Stadtbibl.); 2. Zur Erklärung der Testamente der 12 Patriarchen. (Aus Beiheft II zur Orient. Lit.-Ztg. 1908.) — Von Herrn Rabbiner *Dr. Posner* in Cottbus: 1. seine Abhandlung: Ueber das Kirchenprivileg in Cottbus. (Abdruck aus dem Sonntagsblatt des „Cottbuser Anzeigers“.) Cottbus, 1906, 8⁰; 2. seine Schrift: Geschichte der Juden in Cottbus. Cottbus, 1908, 8⁰. — Von Herrn *Dr. S. Poznanski* in Warschau seine Abhandlung: חיוי הבלבי. (Aus הגורן, Bd. VII.) Berdyczew, 1908. 8⁰. — Von der *Redaktion der Breslauer jüdischen Nachrichten:* Jahrgang I dieser Nachrichten. Breslau, 1908, 4⁰. — Von der *Redaktion des Magyar Zsido Szemle in Budapest:* den Jahrg. XXV dieser Zeitschrift. — Von der *Redaktion der Revista israelita in Bukarest:* Jahrgang I dieser Zeitschrift 1908. — Von der *Redaktion der Rivista israelitica in Florenz:* den Jahrg. V dieser Zeitschrift 1907. — Von Herrn Oberrabbiner *Dr, Ritter* in Rotterdam seine Abhandlungen in den Zeitschriften תל תלפיות, הקול und Israelit über den Friedländerschen T. jerusch. zu Seder Koduschim. — Von Herrn *Rosenberg* (Pseudonym) seine Schrift: ענה כסיל. Sz.-Varna, 1908, 16⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. S. Salfeld* in Mainz seine Schrift: Zur Geschichte der Mainzer Synagogen. (Sonderabdruck aus der Mainzer Zeitschrift, Jahrgang III, 1908). Mainz, 1908. 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Salvendi* in Dürkheim: 1. עשר קדשות. Pietrokow, 1906, 8⁰; 2. שירי מוסר השכל. Krakau, 1885, 8⁰. — Von Herrn *Dr. Abraham Schlesinger* in Breslau seine Dissertation: Der Begriff des Ideals. Würzburg, 1908, 8⁰. — Von Herrn Rektor *Prof. Dr. Schwarz* in Wien seine Trauerrede auf den verewigten Herrn Lektor M. Friedmann. Wien, 1908, 8⁰. — Von Herrn *Prof. Simonsen* in Kopenhagen den Katalog der Jodisk Udstilling. Januar 1908. Kopenhagen, 1908, 8⁰. — Von der *Société des Études juives in Paris:* die Revue des Études juives. (Forts.) — Von Herrn Konferenz- u. Stadtrabbiner *Dr. M. Steckelmacher* in Mannheim: Widerlegung des Sendschreibens des Dr. D. Hoffmann über den vom Grossh. Bad. Oberrat der Israeliten herausgegebenen Gebetbuchentwurf. Mannheim, 8⁰. — Vom *Vorstand der jüdischen Gemeinde in Berlin:* Michael Sachs, Vortrag von Herrn Rabbiner Dr. Josef Eschelbacher.

Berlin, 1908, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. J. J. Unger* in Iglau seine „Gesammelten Aufsätze". Prag, 1908, 8⁰. — Von der *Universitäts-Bibliothek in Heidelberg:* die akademische Rede zur Geburtstagsfeier des Grossherzogs Karl Friedrich von Baden. Heidelberg, 1908, 4⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Zach. Wolff* in Bischheim bei Strassburg sein: Hammaggid. Anleitung zu Sabbath- und Festvorträgen. Strassburg i. E., 1906, 8⁰.

Der Verein Liwjath-Chen', dessen Aufgabe es ist, unbemittelte Hörer des Seminars in zartsinniger Weise vor dringender Not zu schützen, hat auch im vergangenen Jahre Teilnahme und Unterstützung von nah nnd fern gefunden.

Immerwährende Mitglieder: *)

Herr Issachar Baer Deutsch s. A., Kanitz (Mähren).
„ Dr. phil. Jos. Jul. Heinemann s. A., Hamburg.
Frau Bankier Hille s. A., hier.
„ Berta Schottlaender, geb. Werner, s. A., hier.

Herr J. N. Lewy, Hohensalza.

Im abgelaufenen Jahre haben dem Vereine Beiträge und Spenden zugewiesen:

Aus Gleiwitz durch gütige Vermittelung des Herrn Rabbiner Dr. Münz:

Firma A. Danziger.
Herr Stadtrat Max Gassmann.
„ Dr. Richard Glogauer.
„ Louis Lichtenberg.
Herr Justizrat Eugen Lustig.
„ D. Schlesinger u. Sohn.
„ Gen.-Direktor Viktor Zuckerkandl.
„ Rabb. Dr. Wilhelm Münz.

Aus St. Gallen durch gütige Vermittelung des Herrn Rabbiner Dr. Schlesinger:

Herr Leopold Brandt.
„ Moritz Brandt.
„ Benjamin Dreyfus.
„ Arnold Gordon.
„ Adolph Hahn.
„ Ludwig Neuburger.
„ J. H. Nördlinger.
Herr Joseph Porges.
„ Mayer Rothschild.
„ Hermann Ullmann.
„ J. Wohlgenannt.
„ Jakob Wyler.
„ Rabbiner Dr. Schlesinger.
Frau Rabbiner Dr. Schlesinger.

Der Synagogenrat Mannheim hat dem Vereine einen dauernden Jahresbeitrag von 100 Mark bewilligt.

Die II. Brüdergesellschaft hier bewilligte dem Vereine einen Jahresbeitrag von 50 Mark.

---

*) Laut Beschluss der Generalversammlung können Einzelpersonen durch einen einmaligen Mindestbeitrag von 200 M. die dauernde Mitgliedschaft erwerben.

Herr Dr. Jos. Jul. Heinemann s. A., Hamburg, hat den Verein mit einer Zuwendung von 750 Mark testamentarisch bedacht. Sein Andenken wird in unserm Verein durch die immerwährende Mitgliedschaft dauernd bestehen.

Herr J. N. Lewy, Hohensalza, spendete dem Verein 200 Mark und wurde zum Danke für seine hochherzige Gabe zum immerwährenden Mitgliede ernannt.

Herr M. Schottlaender, hier, hat dem Verein als Stiftungsbeitrag für die immerwährende Mitgliedschaft seiner verst. Mutter, Frau Berta Schottlaender, 200 Mark zugewendet.

Ausserdem haben im abgelaufenen Jahre ihre gütige Teilnahme für den Verein durch Zuwendung von Jahresbeiträgen oder Spenden bekundet:

Herr Konferenzrabbiner Dr. Appel, Karlsruhe i. B.
" Prof. Dr. Badt, hier.
Frau Dr. Baerwald, Berlin.
Herr Rabbiner Dr. Behrens, Göttingen.
" Rabbiner Dr. Berger, Krotoschin.
" Landgerichtsrat Dr. Berwin, hier.
" Rabbiner Prof. Dr. Biach, Brüx.
" Rabbiner Dr. Biram, Hirschberg.
" Lippmann Bloch, hier.
Bne-B'rith-Loge (Lessing-L.), Breslau.
" " " (Victoria-L.), Görlitz.
" " " (München-L.), München.
" " " (Sinai-L.), Kassel
" " " (Rhenus-L.), Mainz.
" " " (Friedrich-L.), Heidelberg.
" " " (Humboldt-L.), Neisse.
Herr Seminardozent Dr. Brann, hier.
" Julius Brann, Frankfurt a. M.
" Justizrat Breslauer, hier.
" Rabbiner Dr. Brettholz, Triest.
" Fritz Brieger, hier.
" Louis Burgfeld, hier.
Frau Cassirer, hier.
Herr Geh.-R. Prof. Dr. Cohen, Marburg.
" Prof. Dr. Leopold Cohn, hier.
Frau Apotheker Cohn, hier.
" Louis Cohn, hier.
Herr Carl Daniel, hier.
" Heymann Daniel, hier.
Herr Salomon Daniel, hier.
Frau David-Cohen, Darmstadt.
Herr Prof. Dr. Demuth, Mannheim.
" Prof. Dr. Deutsch, Cincinnati.
" Rabbiner Dr. Deutsch, hier.
Der deutsch-israelitische Gemeindebund Berlin.
Herr Rabbiner Dr. Dienemann, Ratibor
" Landrabbiner Dr. Doctor, Cassel.
" Dr. Duschinsky, London.
" Rabbiner Dr. Eckstein, Bamberg.
" Rabb. Dr. Einstein, Landau.
Herr Seminardozent Dr. Elbogen, Berlin.
" Rabbiner Dr. Eppenstein, Briesen.
" Rabbiner Dr. Eschelbacher, Berlin.
" Rabbiner Fabian, hier.
" Dr. med. Feilchenfeld, Berlin.
" Rabbiner Dr. J. Finkelscherer, München.
" S. Fränkel, hier.
" Rabb. Dr. Freudenthal, Nürnberg.
" Emil Freudenthal, Hildesheim.
" Hirsch Freund, hier.
" Curator Dr. C. S. Freund, hier.
" Max Freund, hier.
" Rabbiner Dr. S. Freund, Hannover.
" Freyhan, hier.
" Rabbiner Dr. M. Fried, Stockholm.
" H. Gassmann, hier.
" Rabbiner Dr. Golinski, Pilsen.
" Landrabbiner Dr. S. Gronemann. Hannover.

Herr Rabbiner Dr. Grunwald, Wien.
" Rabbiner Dr. Grzymisch, Danzig.
" Oberrabb. Dr. Güdemann, Wien.
" Rabbiner Dr. Jac. Guttmann, hier.
" Dr. Jul. Guttmann, hier.
" H. Hamburger, hier.
" Dr. Heinemann, Hamburg.
" Henschel, Culmsee.
" Sem.-Dozent Dr. Horovitz, hier.
" Rabbiner Dr. Italiener, Darmstadt.
" Jeremias, Posen.
" Juchlowitsch, hier.
" H. Karger, hier.
" Seminardirektor Dr. Knoller, Hannover.
" Bez.-Rabb. Dr. Kober, Wiesbaden.
" Rabbiner Dr. M. Krakauer, hier.
" Rabbiner Dr. Krengel, Böhm.Leipa.
Frau Direktor Dr. Lazarus, hier.
Herr Prof. Dr. A. Lazazarus, Charlottenburg.
" Rabb. Dr. Lazarus, Frankfurt a. M.
" Carl Leipziger, hier.
" Oberrabbiner Dr. Levi, Crefeld.
" Wilhelm Levi, Walldorf i. Baden.
" Rabbiner Dr. Ludwig Levy, Brünn.
" Konferenzrabbiner Dr. Lewin, Freiburg.
" Seminar-Rabbiner Prof. Dr. Lewy, hier.
" J. E. Lewy, hier.
" Isaak Lewy, Berlin.
" M. Lewy, Berlin.
" Rabbiner Dr. Littmann, Zürich.
Frau Dr. Lobethal, hier.
Herr Marcus Löwenberg, Culmsee.
" Curator Stadtrat Marck, hier.
" Rabbiner Dr. Marx, Westhofen i. E.
" S. Matzdorf, hier.
" Bez.-Rabbiner Dr. Meyer, Zweibrücken.
" Curator Stadtrat Milch, hier
Verein Montefiore Uslar.
Herr Lehrer Moops, hier.
" Rabbiner Dr. Neubürger, Fürth.
" Fabrikbesitzer Neustadt, hier.
" Justizrat Ollendorff, hier.
" Konsul Jacob Ollendorff, hier.
" Rabbiner Dr. Peritz, Liegnitz.
" Rabbiner Dr. Perles, Königsberg.
" Rabbiner Dr. Perlitz, Nakel.
" Bez.-Rabb. Dr. Pinkuss, Heidelberg.
" Zahnarzt Dr. Posner, hier.
" Stadtrat F. Pringsheim, hier.
" M. Pringsheim, hier.
Frau Rawitzer, Bojanowo.
Herr Rabbiner Dr. Rosenthal, hier.
" Fabrikbesitzer Julius Sachs, hier.
" Rabbiner Dr. Salvendi, Dürkheim.
" Rabbiner Dr. Salzberger, Erfurt.
" Prov.-Rabb. Dr. Sander, Giessen.
" S. Scheyé, hier.
" Max Schönfeld, hier.
" M. Schottlaender, hier.
" Rabbiner Dr. Schreiber, Potsdam.
" Seminar-Rektor Prof. Dr. Schwarz, Wien.
" Rabbiner Dr. Silberstein, Elbing.
" Oberrabbiner Prof. D. Simonsen, Kopenhagen.
" L. Simonsohn, hier.
" Dr. Sonnenschein, Berlin.
" Konferenzrabb. Dr. Steckelmacher, Mannheim.
" Rabbiner Dr. Stein, Worms.
Synagogengemeinde Pilsen.
Herr Rabbiner Dr. Thieberger, Budweis.
" Rabbiner Dr. Theodor, Bojanowo.
" Rabbiner Dr. Ungerleider, Berlin.
" Wagner, Krotoschin.
" Rabbiner Dr. Werner, München.
" Rabbiner Dr. Wilde, Magdeburg.
Frau Rabb. Dr. Ziemlich, Nürnberg.
Herr Rabb. Dr. Zimels, Karlsruhe i. B.
" Rabbiner Dr. Zuckermandel, hier.

Es gestatteten jedoch auch in diesem Jahre die Einnahmen es nicht, den an den Verein gestellten Anforderungen in hinreichender Weise zu genügen.

Mögen edle Menschenfreunde und insbesondere die aus dem Seminar hervorgegangenen Rabbiner, welche die unentbehrliche Wirksamkeit des geräuschlos und segensreich schaffenden Vereins in unmittelbarer Nähe erkannt haben, nach Kräften dahin wirken, dass die Mittel ihm reicher zufliessen, und neue Mitglieder ihm gewonnen werden, dass insbesondere für die zahlreichen durch Tod oder andere Umstände ausgeschiedenen Mitglieder ihm Ersatz geschafft werde.

Breslau, im Januar 1909. Für das Lehrer-Collegium:

Dr. M. Brann.

1909

Jahres-Bericht

des

jüdisch-theologischen Seminars

Fraenckel'scher Stiftung.

Zur Gedächtnis-Feier für den Stifter,

Donnerstag, den 27. Januar 1910, vormittags 11 Uhr,

Wallstrasse 1b, 2 Tr.

Voran geht:

Geschichte der Juden in Schlesien.

Heft V: Vom Beginn der habsburgischen Herrschaft bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts.

Von

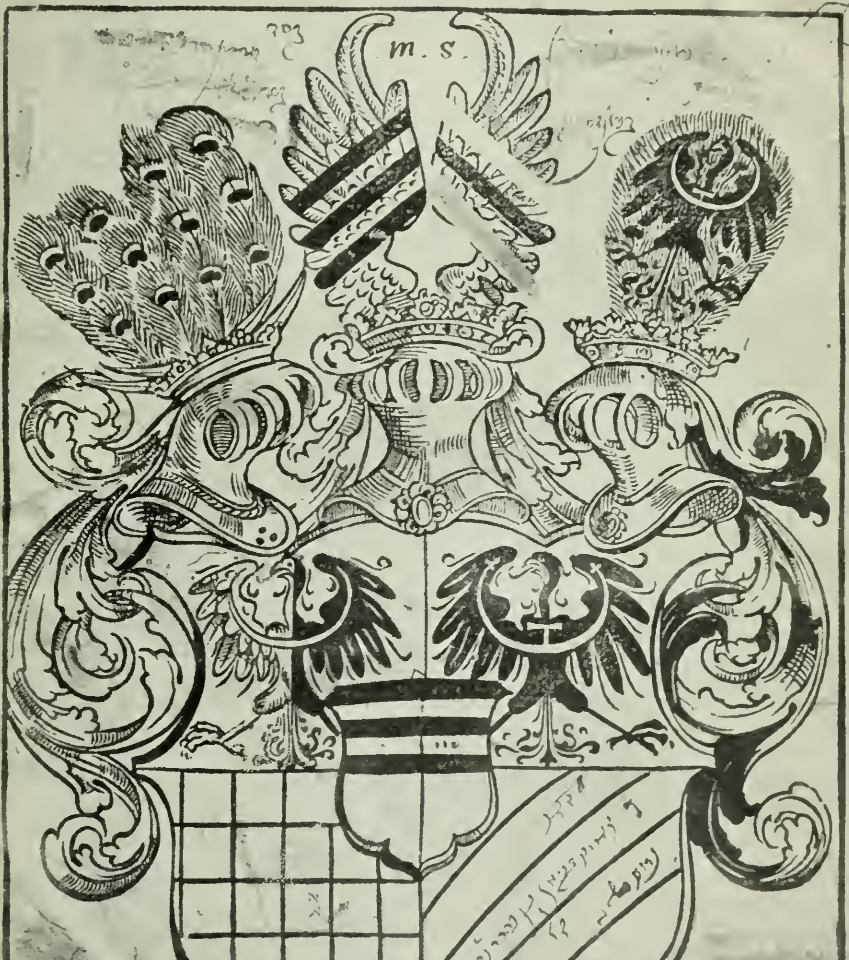
Dr. M. Brann.

BRESLAU
Druck von Th. Schatzky G. m. b. H., Neue Graupenstr. 5.
1910.

בראשית

נחקק פה בק"ק אילוא תחת הממ
ממשלת החכוס קאריל יר"ה
וזה הוא חותמו

מלך מלכי המלכים ברחמיו
ירום ויגביה כוכב מערכת
ויאריך ימים על ממשלתו



Das Titelblatt des in Oels 1530 gedruckten hebräischen Pentateuchs
(Nach einer Photographie des der Bodleiana in Oxford gehörigen Ex

6. Vom Tode König Ludwigs bis zur endgiltigen Vernichtung der ersten Ansiedelungen (1526—1582).

Als der junge König Ludwig in der Schlacht bei Mohacs im Kampfe gegen die Türken Thron und Leben verloren hatte, wurde sein Schwager, Erzherzog Ferdinand von Oesterreich, der Bruder Kaiser Karls V., nach dem Erbrecht und durch besondere Wahl sein Nachfolger in den beiden Königreichen Ungarn und Böhmen und in den zur böhmischen Krone gehörigen Ländern. Mehr als zwei Jahrhunderte waren nun die Habsburger die Oberherren der schlesischen Gebiete. Von Stunde an war der Sieg des Deutschthums hier zu Lande endgiltig entschieden, wenngleich ein bestimmtes Rechtsverhältniss zum deutschen Reiche noch nicht bestand.

Als Ferdinand den Thron bestieg, hatte die Reformation ihren Siegeslauf bereits begonnen. Schon drohte das einheitliche Glaubensband zu zerreissen, das die Nachfolger Petri von Rom aus in zielbewusster und ruhmgekrönter Arbeit nach dem Zerfall der antiken Staatsgebilde um die zersplitterte europäische Menschheit geschlungen hatten. Der Augustinermönch von Wittenberg und seine Helfer feierten damals die ersten Triumphe, und nach Jahrzehnte langem gewaltigem Ringen wurde auf deutschem Boden mit Blut und Eisen die Aussaat religiöser Duldung ausgestreut.

Religiöser Duldung zunächst natürlich nur für die Christen untereinander. Denn die Juden wanderten noch Jahrhunderte lang in Schmach und Rechtlosigkeit auch in den Ländern, deren Herrscher der neuen Glaubensform zugethan waren. Die Gesetze, die sie fernhielten, wo sie einmal fortgejagt waren, behielten selbstverständlich ihre Kraft und Giltigkeit. In Bunzlau, Jauer, Liegnitz, Löwenberg, Glatz, Schweidnitz, Strehlen und Striegau wurden sie nicht einmal zum Handel und Verkehr auf den „freien“ Jahrmärkten, zu denen alle Welt ohne Unterschied

des Glaubens, der Herkunft, der Sprache und der Hautfarbe Zutritt haben sollte, zugelassen[1]). Etwas anders in Breslau und Görlitz.

Hier in Breslau war der Gewinn aus dem polnischen Handel eine Grundsäule des Wohlstandes. Angesichts solch baaren Vortheils schwiegen Hass und Vorurtheil, und die gestrengen Kaufherren, die am Rathstisch herrschten, liessen es sich gern gefallen, dass die „vornehmsten herrschaften aus der Cron Polan die Juden allhie in mergkten vor yhre factores, einkewffer vnd getreue diener gebrauchten", ohne zu wagen, sie während dieser Zeit mit Ungebühr zu behandeln oder gar ihnen auch nur die geringste Mehrsteuer als anderen Marktbesuchern aufzulegen[2]). Ganz anders lautete freilich die Rede, wenn die jüdischen Handelsleute sich nicht des Vorzuges rühmen konnten, aus Polen herzukommen. Als z. B. einmal „welsche Juden" auf den Märkten Seidenzeuge aus ihrer Heimath verkauften und die Absicht äusserten, demnächst auch niederländische Waaren feilzuhalten, bat sofort eine „allgemeine gantze „Sammlung der Kaufleute den Rath himmelhoch, solchen Frevel „nicht zu dulden, da die Juden Schänder und Lästerer unseres „Herrn und Seligmachers, darzu Landtverreter und Betrüger seien". Schon sei es dem Rath gelungen, Wohlstand und bürgerliche Zucht zu begründen. Wofern aber die Juden auf den Märkten mit welschen und niederländischen Waaren ungestraft handeln dürften, werde „weder Glück, Heil, Gottes Segen und Gedeihen unter der Bürgerschaft sein, sondern eitel Verderben, Untergang, Gotteslästerung, Räuberei und Dieberei und allerlei Uebel in Schwang kommen[3])." In der That blieb diese gute, gerade in jenen Tagen von keinem Geringeren als Melanchthon als ein „domicilium quasi humanitatis" gerühmte Stadt den Juden 1537 und wann immer ebenso verriegelt und verschlossen, wie die Nachbarstädte, denen sie auch in dieser Hinsicht ein Vorbild aller Bürgertugenden war[4]).

---

[1]) Bresl. Stadtarchiv XXX 465 Deduction der Zünfte, Kaufleute u. s. w. an den Magistrat bezüglich der Juden-Austreibung, d. d. 13. November 1697.

[2]) Bresl. Stadtarchiv EEE 446 a bis d. Die Worte aus einem Schreiben des Raths an Dr. Heinrich Ribisch (vgl. über ihn Bauch in Z. XXVI, 238 ff. und Förster XLI, 188 ff.) aus dem Jahre 1537 ohne näheres Datum.

[3]) Bresl. Stadtarchiv Scheinig Nr. 691 d. d. Breslau, 24. October 1569.

[4]) . . . „talem esse civitatem, quae vicinis exempla praebeat virtutis, quae sit domicilium quasi humanitatis" . . . schreibt Melanchthon am 15. Mai 1538 an denselben Heinrich Ribisch. Vgl. Phil. Melanchthon, Opp., ed. Bretschneider, III, col. 523, n. 1674, citirt von Förster a. a. O., S. 181.

Nur Görlitz ging hier seine eigenen Wege. Hier wurden sogar in der Zeit zwischen den Jahrmärkten Juden eingelassen. Freilich unter sehr peinlichen Vorsichtsmassregeln. Nur an einem Mittwoch durfte ein Jude herein. Auf allen seinen Geschäftsgängen musste er sich von einem Christen, dem er dafür 2 Groschen zu zahlen hatte, begleiten lassen. Der Christ war verpflichtet, über der Juden Treiben dem Rathe getreulich zu berichten. Einzukehren hatte der Jude bei Meyster hansen, dem Kürschner, und musste Donnerstag zur Nacht jedenfalls die Stadt wieder verlassen haben[1]).

In anderen Städten wurde nur ausnahmsweise einmal auf kurze Zeit ein Jude zugelassen. So in Jauer 1543 der Jude Chain, dem Graf Georg von Waldstein zu Hortinitz tief verschuldet war[2]), und in Liegnitz 1545 Jakob Schirmer, dem der König auf ein Jahr einen Geleitsbrief von Gewalt zum Recht ausstellte[3]). In Breslau leitete sogar drei Jahre lang von 1546 bis 1549 der Jude Isaak Meyer aus Prag die königliche Münze[4]). Ihn hatte der König „furnemlich in bedacht seiner erfarnheit und zur furderungk irer mt [= Majestät] muntzwerkes“, wie er dem Rath schreiben liess, „für seinen diener bestellet und angenommen“, und verlangte nachdrücklich, dass er „dafür also, und nit wie ein einwoner viel gemelter stadt Bresslaw geacht, erkennet und gehalten werden solle“[5]). Und als ihm Niemand Unterkunft geben wollte, befahl der König sogar den Rathmannen, ihm, seiner Familie und zweien Knechten ein Häusel zu seiner Wohnung an einem gelegenen Orte einzuräumen[6]). Kein Wunder, dass die Breslauer den ungebetenen Gast mit anderen Augen ansahen. Nach der Darstellung des Stadtschreibers Franz Faber war der „Judas“ Meyer, wie er ihn nennt, vielmehr ein „vortruckter geschwinder mensch, der zu Wien ehebrechens halben einmal etliche wochen gefencklich vorhalten“ worden war und

---

1) So wurde, nach dem Diarium des Görlitzer Consuls Paul Schneider, am Mittwoch nach Maria Magdalena (= 23. Juli) 1533 beschlossen. Vgl. Neues Laus. Mag. Bd. 71 (1895), S. 18. Aehnliche Massregeln kannten damals auch andere Städte, z. B. Augsburg 1540, vgl. Stobbe. S. 87.

2) Bresl. Stadtarchiv EEE 573a.

3) Bondy-Dworsky, Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien, Nr. 514, S. 364.

4) Cod. diplom. Siles. XIX, 10[4], 40, 78.

5) Friedensburg, Der Breslauer Pönfall und die Münzordnung König Ferdinands in Z. XXIV, S. 104.

6) a. a. O., S. 103.

nachher „zu Prage wiederumb eingetzogen“ wurde. „Und aldo sitzt er noch,“ fügt er triumphierend hinzu[1]). Der starre Wiederstand gegen die Münzordnung des Königs brachte damals der Stadt vielerlei Ungelegenheiten[2]). Welche Schuld den Juden im Kampfe gegen die „bösen alten Münzen“ wirklich traf, ist niemals unparteiisch festgestellt worden. Er wird froh gewesen sein, heil an Leib und Leben schliesslich seines Dienstes enthoben zu werden. Dass es mit seinen Missethaten nicht gar zu arg gewesen sein muss, bezeugt vielleicht die Tatsache, dass er etliche Jahre später in Liegnitz, so viel wir sehen können, frei und unbehelligt verkehren und sich aufhalten durfte[3]). Noch einmal scheinen beiläufig in Liegnitz 1581 Juden bei der Pulverfabrikation beschäftigt gewesen zu sein[4]). In Breslau durften dann wieder 1558 zwei jüdische Wundärzte aus Prag den Vitztum Friedrich von Redern, den ersten Präsidenten der schlesischen Kammer[5]), von seinen Schmerzen befreien. Wegen angeblicher „böser Praktiken“ mussten sie aber bald die Stätte ihrer Heilerfolge im Stiche lassen[6]). Sechs Jahre später erhielten ferner drei welsche Musikanten, die aus Polen kamen, Moises, Angelus und Abraham, vom Herzog Georg von Liegnitz (X, 6) die Erlaubniss, bei einem Feste in Brieg als „künstliche musici und Lautenisten“ aufzuwarten[7]). Im Jahre 1567 befand sich sodann in Reichenstein auf dem Bergwerk ein „Schmelzer Abraham Nelle, so ein Jude gewesen, der das Erz per lixivia traktirte, welchen Prozess er ex elementis Theophrasti Paracelsi genommen, auch einen besonderen commentarium darüber geschrieben“[8]). Endlich hielt sich 1568 der soeben erwähnte

[1]) a. a. O., S. 102. Ueber Franz Faber vgl. Markgraf in der Archival. Ztschr. III, 14 ff., Bauch in Z. XXVI, 240 ff., XLI, 158 f. und Cod. dipl. Siles. XXV, 298.

[2]) Vgl. Grünhagen, Gesch. Schles. II, 90 f.

[3]) K. Bibl. Berlin E 95a, Mss. Boruss., fol. 569, Nr. 62—65, die Urkunden vom 15. Februar 1555 und 2. Juni 1556.

[4]) SS. rer. Siles. IV, 273. Bondy-Dworsky, Nr. 805, S. 605.

[5]) Grünhagen a. a. O. II, 95.

[6]) Bresl. Stadtarchiv EEE 1026a und b.

[7]) Biermann, Geschichte des Herzogthums Teschen, S. 301.

[8]) Henel, Silesiographia, S. 311. Ueber den Mann und sein Werk hat sich Näheres nicht ermitteln lassen. Dagegen sass um dieselbe Zeit „beim Vater August“, dem Kurfürsten August I. von Sachsen (1533—1586), ein „Mardochaeus de Nelle Rabbi“, unterwies ihn in der Goldmacherkunst und schrieb für ihn ein opus über das Rothgüldenerz, dessen erster Theil aus Prophezeiungen, die Zukunft des sächsischen Kurhauses betreffend, besteht, zu denen der Kurfürst eigen-

Herzog Georg von Liegnitz einen jüdichen Leibarzt, Dr. Abraham, der mit Erlaubniss seines Gebieters sich auch dem Herzog Wenzel von Teschen (VIII, 13), wenn eines seiner Familienmitglieder oder einer vom Adel erkrankte, zur Verfügung stellen durfte und von Brieg bis Kaschau der gesuchteste Heilkünstler gewesen ist[1]). Das ist etwa alles, was wir aus dem 16. Jahrhundert über Juden auf dem linken Oderufer erfahren. Auch auf dem rechten und in den übrigen Landschaften Oberschlesiens waren ihre Tage gezählt.

1. Vertreibung der Juden aus dem Herzogthum Jägerndorf.

Zuerst gingen die Juden im Herzogthum Jägerndorf, das seit 1523 dem Markgrafen Georg dem Frommen von Hohenzollern gehörte, des Heimatrechts verlustig[2]). Der Markgraf war ein welterfahrener, menschenkundiger, zielbewusster Herr und in vielen Stücken ein glücklicher Erbe der mannichfachen Begabung seines Grossvaters Albrecht Achilles. Als nachgeborener Sohn der fränkischen Linie seines Hauses in früher Jugend schon auf sich selbst gestellt, verstand er es, schnell im Auslande am Hofe seines Oheims, des Königs Wladyslaw, Vermögen und Einfluss zu gewinnen. Sein Ansehen wuchs, als ihm die Vormundschaft des jungen Königs Ludwig und das Amt des Reichsverwesers in Ungarn und Böhmen zufiel. Die ernste Sorge um sein Seelenheil und das mannhafte Streben, die Grösse seines Hauses zu vermehren, waren die innersten Antriebe aller seiner Handlungen. Der kirchlichen Reformbewegung war er aufrichtig zugethan und galt in Schlesien und im Reiche als einer ihrer unerschrockensten und gewandtesten Vorkämpfer und Vertreter. Wie meisterhaft er

---

händige Randbemerkungen hinzugefügt hat. Ergötzliche Mittheilungen daraus macht Ulrich Schneider in einem Aufsatz, betitelt: „Eine merkwürdige Prophezeiung“ in der Zeitschrift „Im neuen Reich“, herausgegeben von Wilhelm Lang, Jahrg. 1881, Nr. 10, S. 369—376. Auch liess die Gemeinde Krakau, wie mir mein unvergesslicher Freund David Kaufmann s. A. am 19. Oktober 1890 schrieb, durch David Darschan in Frankfurt am Main einen Alchymisten Mordechai etwa 1550 reklamiren, weil er daheim Weib und Kinder sitzen gelassen hatte. Vielleicht wissen Andere Näheres hierüber mitzutheilen.

[1]) Biermann a. a. O.

[2]) Biermann, Geschichte des Herzogth. Troppau und Jägerndorf, S. 319 ff. Vgl. desselben Aufsatz in Z. XI, 40 ff. Minsberg, Gesch. d. Stadt Leobschütz, S. 40 ff. Troska, Gesch. der Stadt Leobschütz, S. 54 ff. Grünhagen, Gesch. Schlesiens I, 375 ff., II, 22 ff.

die diplomatischen Künste zu handhaben verstand, beweisen seine Erfolge in Schlesien. Das Herzogthum Jägerndorf erwarb er käuflich, die Herrschaft Beuthen brachte er als Pfandschaft an sich[1]. Mit den letzten Vertretern der Oppeln-Ratiborer Herzogslinie, deren Aussterben bevorstand, schloss er Erbverträge[2]). Mit den anderen selbstständigen schlesischen Herrschern verbanden ihn nahe Bande des Blutes. Herzog Friedrich II. von Liegnitz, Brieg und Wohlau (X, 2) war sein Schwager[3]) und Herzog Karl von Oels und Münsterberg (XIII, 21) sein Schwiegervater[4]). So war er, als Erzherzog Ferdinand den Thron bestieg, der thatkräftigste Vertreter der schlesischen Sonderinteressen gegenüber den weitgehenden Ansprüchen der böhmischen Krone.

Den Juden war er weder zu- noch abgeneigt. Entsprechend seinem Wahlspruch: „Gottes Wort wär' nicht schwer, wenn nur der Eigennutz nicht wär"[5]), schätzte er sie lediglich als eine Ziffer in der Aufrechnung der Einkünfte aus seinem Kammergute und liess sie zu und jagte sie fort, je nachdem sein augenblicklicher Vortheil es erheischte[6]). Nach Schlesien kam er nicht gerade häufig. Die Verwaltung leitete hier sein Landeshauptmann, zu grossem Verdruss des eingesessenen Adels nicht selten ein ausländischer Edelmann, der trotz der strengen Rechenschaft, die er dem Fürsten schuldig war, ein reichliches Maass selbstständiger Amtsgewalt besass. Die Juden erfuhren das schnell genug zu ihrem Verhängniss.

Kleinlicher Krämerneid gab den ersten Anstoss zum Ausbruch der Feindseligkeiten. Am Dienstag vor Mittfasten 1534, am 12. März, beklagten sich der Bürgermeister und der Rath

---

[1]) Grünhagen a. a. O. und Bd. II, S. 58 ff.

[2]) Grünhagen a. a. O. I, 375 ff., 379., II, 55 ff.

[3]) Grünhagen, a. a. O. II, 23. Zu seiner Pilgerfahrt nach dem hl. Lande vgl. auch meine Notizen in der MS. 29 (1880), S. 91 ff.

[4]) Vgl. Schimmelpfennig in Z. XVIII, 117 ff., und Knötel in Z. XXVI, S. 70.

[5]) Minsberg, Gesch. der Stadt Leobschütz, S. 48.

[6]) Aus seinen Erblanden z. B. trieb er sie 1515 gemeinsam mit seinem Bruder Kasimir aus (Eckstein, Gesch. der Juden im Markgrafthum Bayreuth, S. 18). Von 1525 an ertheilte er dann wieder einige Schutzbriefe für Fürth (Eckstein, S. 14, zu ergänzen nach meiner Abhandlung: „Eine Sammlung Fürther Grabsteine", S. II) und Bayreuth. Im Jahre 1539 aber erklärte er in einem Reverse, dass er alle Juden bis Johanni abschaffen und keine neuen weder einkommen, noch durchziehen lassen werde (Eckstein, S. 20).

von Jägerndorf, wahrscheinlich im Einvernehmen mit dem Landeshauptmann, darüber, dass die Juden durch ihr Kaufen und Verkaufen von Pfeffer, Saffran und anderen Gewürzen den Christen argen Schaden machten, und baten, dass dieser Handel ihnen verboten werde. Erst vier Wochen später erhielt der Sachwalter der Jägerndorfer Judenschaft, der Landesälteste Abraham Hirsch, davon Kenntniss und flehte in einem demüthigen Schreiben den Markgrafen an, das Verlangen der Krämer abzulehnen, „dieweil e. f. g. vns allenthalben gnediglich haben zugesagt, dass euer f. g. vns armen Juden bey der vnd ander vnser gerechtikeit beleyben lassen“ wollen. Und „sollte dehme also geschehen, so würden wir armen Juden die zyhnnse und andere zufällige gebung“ nicht mehr aufbringen können. Wenigstens aber bittet er, die Entscheidung „bis zu euer f. g. hieher gelügselig ankhunfft“ aufzuschieben. Das Bittgesuch hatte wenigstens einigen Erfolg. Die Jägerndorfer erhielten den Bescheid, dass die Juden von altersher das Recht, ihre Waaren zu kaufen und zu verkaufen besessen hätten, und dass der arme Mann gerade durch ihre Konkurrenz etwas billiger kaufe. Sie sollten daher, so lange ihre Waaren preiswerth seien, darin geschützt werden. Den Juden aber wurde bei alledem verboten, anders als auf Wochen- und Jahrmärkten ihre Waaren feilzuhalten[1]).

Dem unglückseligen Fürsprecher sollte selbst dieser kümmerliche Erfolg theuer zu stehen kommen. Etwa ein Jahr später, im Mai 1535, wurde eine Frau in Jägerndorf von ihrem Manne des Ehebruchs bezichtigt und am Pranger gestäupt und des Landes verwiesen[2]). Bei der peinlichen Untersuchung beschuldigte sie ein

---

[1]) Kgl. allg. R.-Arch. München Brandenb. ad CCIX, Nr. 6.

[2]) Die Quellen für diese im Zusammenhange noch nicht dargestellten Vorgänge sind: 1. Die Akten des Münchener K. allgemeinen Reichsarchivs Brandenb. CCIII, fasc. 4, fol. 118—132 — das Wichtigste daraus gebe ich im Anhang VI wörtlich — und CCIX, Nr. 6. — 2. Prager Statthalterei-Archiv, Kaiserl. Befehle 1535/6, vol. XIV, fol. 128, gedruckt bei Bondy-Dworsky, Nr. 419, S. 297. — 3. Die Urkunden Nr. 53 und 58 im Stadtarchiv zu Leobschütz d. d. Oppeln, Sonntag nach Viti 1543 und Onolzbach d. d. 9. Dezember 1559. — 4. Josel von Rosheims Aufzeichnungen über seine Thätigkeit als Sachwalter der deutschen Judenheit im Cod. Oxford 2206, mitgetheilt von Kracauer in der RÉJ. XVI (1888), S. 84 ff., 91 (Nr. 18), 99, vgl. Breßlau in ZGJD. V, 309, Anm. 2, und Neustadt, Die letzte Vertreibung der Juden in (!) Schlesien (Breslau, 1897), S. 16. — 5. Breslauer Stadtarchiv, HS. 1096, sub 1535. — 6. Ains judenbüchlins verlegung, darin ein Christ gantzer Christenheit zu schmach will, es geschehe den Juden vnrecht in bezichtigung der Christen

anderes Weib, die Dorothea Schkaryn, der Kuppelei. Diese Dirne niedrigster Gattung legte dann auf der Folter am 31. Mai 1535 Geständnisse über eigene Zauberei und die dreier anderer Weiber ab und bekannte zugleich Missethaten, die „Abraham Heresch von Lubschücz“, der Aelteste der Judenschaft, begangen habe. Er habe von ihr Milch von einer Christenfrau verlangt, um die Weiber im ganzen Lande damit zu verderben. Darauf hätte sie ihm am Dienstag am alten Jahrmarkt des vorigen Jahres Saumilch von Lorentz Kretzmer verabreicht und dafür einen halben seidenen Schleier als Belohnung erhalten. Ein Bauer aus Grebnig (bei Leobschütz), dem Abraham dafür eine Geldschuld erlassen, habe dann dem Juden die Saumilch zum Galgen nach Leobschütz nachgetragen und gemeinsam mit ihm den Schädel eines Aufgehängten aufgespalten und die Milch hineingegossen. Darauf habe der Jude zum Bauern gesagt: „Horche, was darin brummt,“ und jener habe geantwortet: „es quietzen kleine Ferklein drinnen“. Dazu hätte der Jude bemerkt, die Hure hätte ihm nicht die rechte Milch gegeben, sonst hätten alle Christenweiber im ganzen Lande sterben müssen. Jetzt aber würden nur alle Säue sterben. Bei der Gegenüberstellung mit der Verbrecherin, die ihm ihr Geständniss auf den Kopf zusagte, lachte der Jude der frechen Person ins Gesicht, betheuerte, dass er sie nie im Leben gesehen habe, und dass Alles von Anfang bis zu Ende glatt erfunden und erlogen sei. Nichtsdestoweniger wurde er verhaftet, und sagte dann, peinlich befragt, alles aus, was man nur wünschte, und beschuldigte auch andere Juden der Theilnahme und Verleitung. Mit seinen Genossen sei er unter dem Galgen zusammengekommen und hätte gemeinschaftlich mit ihnen gezaubert und wäre mit ihnen gemeinsam noch in derselben Nacht zu einer Beschneidung nach Oberglogau gegangen. Beredet habe ihn zu allen Uebelthaten der Bösewicht Baruch von Oels, der auch zu Oppeln ein Haus habe. Ueber-

---

kinder mordt. Durch Doktor Joh. Ecken zu Ingolstadt (Ingolstadt 1541, 4), fol. F, 3a, vgl. ZGJD. II, 328 f. — Vgl. Bergemann, Löwenberg, S. 603. Minsberg, Gesch. d. Stadt Leobschütz, S. 159. Troska, Gesch. d. Stadt Leobschütz, S. 65. Neustadt a. a. O. beschränkt sich fast ganz auf die Erläuterung der vier abgefangenen Briefe — vgl. unten S. 161, Note 2 —, die sich im Münchener Aktenstück Brandenb. CCIX, Nr. 6, fol. 18—25 finden. L. Feilchenfeld, R. Josel von Rosheim (Strassburg, 1898), S. 136 f., spricht darum mit Recht von „einer uns in ihren Einzelheiten unbekannten“ Judenverfolgung in Schlesien. S. P. Rabinowitz, der Feilchenfeld ins Hebräische übersetzt hat. hat (S. 94) seine Vorlage nicht verstanden.

haupt wüssten alle mannbaren Juden im Herzogthum von dem Ereigniss, nur die Weiber und Kinder wüssten nichts. Im Uebrigen seien alle Juden Schelme und Bösewichter und nur darauf aus, die Christen zu betrügen.

Solchen Aberwitz erpressten und glaubten die Menschen des sechszehnten Jahrhunderts. Nur ausnahmsweise gab es einen, der wie der redliche Andreas Osiander sich über derartige Greuel öffentlich entrüstete. „Ich hab die Juden offt darum angeredet," sagt er in seiner Abhandlung über die Blutbeschuldigung[1], „warumb sie so verzweyffelte leut seyen / das sie durch jr falsche Bekantnüs / sich selbst vmb leyb und leben bringen / darzu die gantzen judenschafft / in einen solchen growlichen verdacht setzen? So haben sie mir geantwort / wann ein Jud an der marter hang / vnd der hencker vnd seine Beistender nicht nach lassen wöllen / biss sie bekennen / es sey gleich war oder nicht / wie sie jm anderst thuen sollen / dann bekennen, was man nur wölle / Es sey genug / das Got jre peiniger also straff / das sie die Juden nötten / solche ding bekennen / da ein yeder verstendiger / von stundae kön ermessen / das es erlogen sey."

Der Jägerndorfer Landeshauptmann ermass das selbstverständlich nicht. Ihm genügte vielmehr das erpresste Geständniss, um alle mannbaren Juden des Herzogthums ins Gefängniss zu werfen und ihre gesammte Habe mit Beschlag zu belegen. An der Verbrecherin wurde, nachdem sie noch einmal die Zuverlässigkeit ihrer Aussage versichert hatte, sofort die Todesstrafe vollzogen. Durch diese brutale Tatsache sollte eine feste Grundlage für das weitere Verfahren gegen die Juden gewonnen werden. Als dann am Tage nach der Hinrichtung des Weibes der Landesälteste nochmals vernommen wurde, erklärte er alle seine Bekenntnisse für eitel Lug und Trug. Selbst der gestrenge Landeshauptmann stutzte einen Augenblick. Aber zwei Rechtsgelehrte, die an dem Tage gerade auf dem Wege nach Wien in Jägerndorf Station machten, der Breslauer Stadtschreiber Dr. Heinrich Ribisch und der Breslauer Rathssyndicus Dr. Vipertus [Schwab][2], denen die studia

---

[1]) Der vollständige Titel lautet: „Ob es war vn glaublich sey / dass die Juden der Christen kinder heymlich erwürgen / und jr blut gebrauchen / eine treffenliche schrifft / auff eines yeden vrteyl gestellt." Sie ist 1893 von Moritz Stern neu herausgegeben worden. Ich zitiere nach dieser Ausgabe. Die Stelle findet sich S. 22 f.

[2]) Vgl. über ihn Cod. dipl. Sil. XI. 45 und Bauch in Z. XXXI. 152 ff.

humaniora ihr judenfeindliches Gemüt noch nicht verdorben hatten, wussten Rat und fanden schnell ein Mittel, um dem Verfahren seinen Fortgang zu sichern. Auf ihr Rechtsgutachten hin wurde der Jude nochmals gefoltert, und zwar so lange, bis er gründlich gelernt hatte. die ersten Geständnisse „ungezwungen“ zu wiederholen. Seine angeblichen Mitwisser aber blieben fest und liessen sich selbst durch die Bedrohung mit grausamen Qualen zu lügenhaften Bekenntnissen nicht bewegen. Auf dem Scheiterhaufen hat dann am nächsten Tage nach der Marter der „Heilige“, wie ihn verehrungsvoll die Juden nannten, sobald der Henker das Feuer anstiess, mit lauter Stimme Alles, was er über Andere ausgesagt, feierlich zurückgenommen und „als Sühne für ganz Israel“ die Strafe über sich ergehen lassen. Noch zwei seiner Genossen sollen, gewiss in Folge der ausgestandenen Martern, im Gefängniss gestorben sein.

Schrecken und Entsetzen verbreiteten sich überall unter den Juden, als die Unthaten bekannt wurden. Kein Mittel blieb unversucht, um weiteres Unheil abzuwehren. Abgesandte aus dem Herzogthum Oppeln, aus den Gemeinden Oppeln, Oberglogau und Neustadt[1]), eilten zum Landeshauptmann und flehten um Erbarmen und boten, wie es üblich[2]) war, reiche Geschenke und pochten auf ihre Privilegien, nach denen nur der Landesherr in eigener Person über Leib und Leben der Judenschaft zu verfügen hatte. Alles umsonst. Ihre Bitten begegneten tauben Ohren. Ihre Geschenke waren vermuthlich viel zu niedrig. Ihre Privilegien, sagte man ihnen, bezögen sich nur auf Troppau, und nicht auf Jägerndorf, und seien auch vom Markgrafen noch nicht bestätigt worden. Die kühnen Sprecher wurden noch dazu selbst in Haft genommen.

Ueberall, in Böhmen, in Franken und Schlesien, wurden Gelder zur Agitation zusammengeschossen. Die Judenschaft in Frankenstein schickte Sachwalter nach Ansbach zum Markgrafen. Die Boten, Kauffmann Leussel[3]) und Isaak, Eljakomms Sohn, hatten am Hofe keinen leichten Stand. Der Stadtschreiber von Leobschütz

---

[1]) Jacob und der dick Jud von Oppeln, der auch in Leobschütz eine Behausung hat, Faber und Mayer von Ober-Glogau, der lang Moses und Kauffmann von der Neustadt, waren die Abgesandten (Relation des Landeshauptmanns an den Markgrafen d. d. Jägerndorf, Freitag, 11. Juni 1535 in den Münchener Akten Brandenb. CCIII, fasc. 4, fol. 119 ff., vgl. Anhang VI).

[2]) Vgl. z. B. Z. XXIV, 125 und unten S. 176, Anm. 2.

[3]) Es ist aus der jetzigen Vorlage nicht klar, ob eine oder zwei Personen gemeint sind. Leussel wäre etwa Elieser.

und etliche hohe Herren aus dem Herzogthum, auch einlaufende Briefe von den Eltern der Markgräfin[1]), suchten den Fürsten zu feindseligen Entschlüssen fortzureissen[2]). Schon zwei Mal, melden

---

[1]) Gemeint ist die dritte Gemahlin des Markgrafen, Emilie von Sachsen, die er am 13. August 1533 geheirathet hat. Seine zweite, Hedwig (XIV, 8), die Tochter Herzog Karls I. von Oels-Münsterberg, war am 28. November 1531 gestorben.

[2]) Der Text folgt hier zumeist dem Inhalt der vier ursprünglich jüdisch-deutschen Briefe, die in dem Münchener Aktenband Brandenb. CCIX, Nr. 6, fol. 18 ff. erhalten sind. Ueber ihre Schicksale und Datierung, von denen ihre richtige Verwertung abhängig ist, hier ein kurzes Wort. Von den vier Briefen berichten die ersten drei über die Vorgänge in Kremsier, der vierte über die Ereignisse in Ansbach. Was zuvörderst die Kremsierer Vorfälle angeht, so ist das Hauptstück (in der Handschrift fol. 19a, b und 20a, Nr. 2 bei Neustadt a. a. O., S. 5 f.), der Brief der Kremsierer Sachwalter R. Iczmann und Salomon, an die Oels-Münsterberger Juden-Aeltesten Abraham Balgel und Elias in Oels gerichtet und mit dem Datum „Kremessir Freytag augusti am neuen" versehen. Diesem Schreiben lag der nicht mehr vorhandene Brief des Königs Ferdinand bei. „Der brief ist neben des Königs brief ausgangen" (Neustadt, S. 6). Diesen irrthümlich einer Jüdin in Oberglogau eingehändigten Brief versuchten die „auf en turm gefangenen" Aeltesten der Oberglogauer Judenschaft, denen die betreffende Jüdin ganz correct das für die Allgemeinheit hochwichtige Schreiben übergeben hatte, an die Adressaten Abr. Pelgel und Elias in Oels zu befördern mit einem Begleitschreiben (in der HS. fol. 20b bis 21b und dazu die Nachschrift fol. 25a, bei Neustadt Nr. 3, S. 7), d. d. „Dinstag des V tags augusti". Der Bote, der Nr. 2 und 3 besorgen sollte, war aus Oberglogau und mit der ausdrücklichen Bedingung angenommen, dass er seinen Lohn nur dann erhalte, wenn er von Abr. Balgel und Elias Antwort bringe. „Der Bot ist von hinnen, und wir san mit im eins worden, das wir im sein lon nit welen geben, es sei denn, er bring ein antwort wider von euch" (HS. fol. 21b. Neustadt, S. 8). Unterwegs merkte er bald, dass er nach Oels nicht werde gelangen können, „weil man hat verbotten, kein bott soll nirgent hin geen zu keinem juden" (HS. fol. 18b. Neustadt, S. 5). Darum gab er die Briefschaften (2 und 3) seinen Auftraggebern zurück. Diese aber wagten wegen der Wichtigkeit der Sache noch einen Versuch, schrieben noch einen Brief (HS. fol. 18a, b. Neustadt. Nr. 1, S. 4 f.) an die Aeltesten v n Frankenstein d. d. „am ersten Freytag in aller frue des Monats Augusti und schickten jetzt Nr. 1, 2 und 3 nach Frankenstein. Auch dieser Versuch misslang. Die drei Briefe wurden abgefangen und ins Deutsche übersetzt. Aus ihrem Inhalt konnte man schliessen, dass für die Judenschaft Frankenstein gewissermassen als Mittelpunkt ihrer Aktion zu Gunsten ihrer Glaubensgenossen galt. Das legte wohl den Gedanken nahe, dort nach weiteren Urkunden in derselben Angelegenheit zu suchen. So kam auch Nr. 4 (HS. fol. 22a bis 24b. Neustadt, S. 9 ff.), das Schreiben der Frankensteiner Sachwalter aus Ansbach d. d. „am Dornstag am augustmon abend, das ist ein tag vor irem austmond" in die Hände der Obrigkeit. So giebt der Inhalt der Briefschaften selber mit wünschenswerther Klarheit Aufschluss über die Frage, wie die Briefe zu den Akten gekommen sind. Dieser Tatbestand wird unterstützt und bewiesen

sie ihren Auftraggebern, sei die gänzliche Austreibung eine nahezu beschlossene Sache gewesen. Nur ihre Bitten und Einwendungen hätten immer wieder auf den Markgrafen, der im Grunde seines Herzens doch ein gottesfürchtiger Herr sei, einigen Eindruck gemacht. Aber ihre Tätigkeit verschlinge unheimliche Summen.

---

durch die Datierung der einzelnen Stücke. Antwort auf die Vorfrage, was in unserer Vorlage unter „austmond. augstmond, auxtmond, augusti" zu verstehen sei, giebt der Uebersetzer selber, indem er zu den Worten „zwischen den Gemerk" (HS. fol. 18a. Neustadt, Nr. 1 Anf., S. 4) bemerkt: „Gemeint ist die Zeit, da Jherusalem belegert worden und genommen, XVII tag im heumonat bis uff VIIII im auxtmond". Er übersetzt demnach Thammus mit Heumonat und Ab mit August. Der von „Freitag augusti am neuen" datierte Brief aus Kremsier (Nr. 2) ist demnach am Freitag, dem Neumondsfeste des Ab, (יום ו׳ ר״ח אב =) 2. Juli 1535 geschrieben, an demselben Tage, an dem die Fürsprecher des Königs Brief (am „Freytag des neuen monds augusti umb mittag", Neustadt, S. 6) erhielten. Schon am darauf folgenden „Dinstag des V tags augusti" (יום ג׳ ה׳ אב =) 6. Juli 1535 fertigt die Oberglogauer Judenschaft ihren Brief (Nr. 3) nebst Beilage (Nr. 2) nach Oels aus. Beide Nummern kann der Bote nicht expedieren und bringt sie zurück, worauf die Oberglogauer Nr. 1 d. d. „am ersten Freytag in aller frue des monats Augusti" (Neustadt, S. 5) schreiben und absenden. Da dieser Brief nach seinem Eingang (S. 14) „zwischen den gemerk", also jedenfalls vor dem (9. Ab =) 10. Juli geschrieben ist und selbst bezeugt, dass der Brief aus Kremsier am 5. Juli in Oberglogau eingetroffen ist, so muss er durchaus von einem der Tage zwischen dem 5. und 10. Juli datiert sein. Es hat demnach offenbar der Uebersetzer die Worte ביום ו׳ am Ende des Briefes missverständlich auf die Woche (statt auf den Monat) bezogen, und ist dann auf seinem Irrwege noch einen Schritt weiter gegangen und hat als naheliegend „am ersten" Freitag geschrieben, um dem etwaigen Leser oder Besteller seiner Uebersetzung einen nunmehr seiner Meinung nach ganz befriedigenden Aufschluss über das Datum zu geben. In Wahrheit lautete aber das Datum ביום ו׳ אב באשמורת הבוקר (6. Ab =) Mittwoch, 7. Juli, in aller Frühe. Das Datum des Ansbacher Briefes (HS. fol. 22a ff., Nr. 4, Neustadt. S. 11.) macht keinerlei Schwierigkeiten. Er ist vom „Dornstag am augstmon-Abend, das ist ein tag vor irem neuen austmond" datirt, was nur eine umständliche Uebersetzung von יום ה׳ ער״ח אב = 1. Juli 1535 ist. Auch die übrigen im Text vorkommenden Daten sind — bis auf eine Kleinigkeit — vollkommen in Ordnung. Die Oberglogauer geben an (Nr. 3, S. 8), dass man „den heiligen verbrent hat am Mittwoch des sibenden tags des heumonts", also יום ד׳ ו׳ תמוז = 9. Juni. Das stimmt genau mit dem Bericht des Landeshauptmanns an den Markgrafen, d. d. 11. Juni 1535 (vgl. Anhang VI, S. LXXVII ff.) überein. „Dornstag am VIII tag dieses monetz" (a. a. O.) ist dann der 10. und „Freytag des VIIII tags dieses monetz — die Ziffer VIII bei Neustadt (S. 8) ist ein Druckfehler — richtig der 11. Juni. Nur die Angabe (Nr. 4, S. 9): „Freitag am 22. tag des heymonds", enthält einen Irrtum, weil Freitag vielmehr der 23. Thammus (= 25. Juni) gewesen ist. So sind, wie mir scheint, alle Schwierigkeiten gelöst. — S. 10 (a. a. O.) Zeile 2 von oben ist übrigens XVIIII (statt XVIII) schock zu lesen. — Die Briefe sind zuerst übrigens von I. Kracauer in der RÉJ. XVII, 109 ff. veröffentlicht worden.

Sie begännen bereits stark unter Geldmangel zu leiden, da Niemand mehr ihnen etwas leihen wolle. Der einzige Simon Auerbach von Schwabach[1]) sei unverändert opferwillig. Sie hätten erfahren, der Landeshauptmann habe an den Herzog Karl von Oels-Münsterberg geschrieben, dass er stille halten werde, bis der Bescheid des Markgrafen eingetroffen sei. Den Brief sucht Euch zu verschaffen. Auch sparet nicht Mühe und Geld, damit das Werk völlig gelinge. Weiteres, was nicht geschrieben werden könne, werde Mose, der Ueberbringer des Briefes, mündlich berichten. Macht den Inhalt des Briefes auch den unglücklichen Brüdern in Leobschütz und Jägerndorf, sowie denen, die im Gefängniss sitzen, besonders aber dem Aeltesten der Oelser Judenschaft, Abraham Balgel, bekannt und thut Alles nach Eurer Weisheit und Einsicht.

Bald erschien auch noch in Ansbach zur Unterstützung für die Frankensteiner Abgesandten der grosse Anwalt Josel von Rosheim, der an Opferfreudigkeit, Unermüdlichkeit, Beredtsamkeit, Klugheit und Gewandtheit in Jahrhunderten nicht seines Gleichen hatte. Es begleitete ihn R. Liebermann[2]), wohl der Aelteste der einheimischen Judenschaft. Josels eindringlichen Vorstellungen gelang es, dem Markgrafen und seinen Räten die Ueberzeugung beizubringen, dass die Ausstreuungen über jüdische Zauberkünste mit Hilfe von Saumilch u. dgl. nichts weiter als böswillige Erfindungen einer toll gewordenen Einbildungskraft seien. Den bisherigen unglücklichen Opfern war damit freilich nicht geholfen. Aber denen, die noch im Kerker schmachteten, war dadurch das Leben und die Freiheit gesichert[3]).

---

[1]) Vielleicht ist er identisch mit Simon, bisher Unterthan des Wilhelm von Wildenstein, dem Albrecht Achilles 1480 einen Geleitbrief zur Ansiedelung in Pegnitz (Eckstein, S. 12) und am 13. August 1491 Markgraf Friedrich zugleich im Namen seines Bruders Sigismund zu einem Aufenthalt im Oberland (Fürstenthum Bayreuth) ausstellte (Eckstein, S. 15, Anm. 2). Auerbach wäre dann wahrscheinlich die in der Oberpfalz unweit der oberfränkischen Grenze in unmittelbarer Nähe von Pegnitz gelegene Stadt. Der vornehmen Familie des Simon Auerbach (אאיר־אך) begegnen wir auch in den sehr interessanten RGA. Nr. 55 R. Salomo Lurias. Vgl. auch Hänle, Gesch. der Juden im Fürstentum Ansbach, S. 223.

[2]) Er ist gewiss derselbe Lybermann, den der Markgraf am 22. Mai 1511 mit Gewährung günstiger Privilegien auf vier Jahr nach Kulmbach in seinen Schutz und Schirm aufgenommen hat. Hänle, S. 222. Eckstein, S. 16. Dass er in Ansbach Rabbiner gewesen sei (Neustadt, S. 17), ist nirgends ersichtlich.

[3]) Die Abschrift, nach der Kracauer in den RÉJ. XVI (1888), S. 84 ff. die

Gleichzeitig bestürmten die Aeltesten der Oels-Münsterberger Judenschaft, Abraham Balgel und Elias, ihren Landesherrn, den ehemaligen Schwiegervater des Markgrafen, mit der Bitte, sich der Unglücklichen anzunehmen.

Das Allerwichtigste aber war, dass der König Kenntniss von den Vorgängen erhielt. Dafür sorgten die Vertreter der mährischen Judenschaft, R. Iczmann[1]) und R. Salomon von Kremsier. Sie erwirkten ein Schreiben des Königs, in welchem „yderman, adel und stat“ angewiesen wurde, „den juden, die zu Jägerndorf siczen, [zu] irer Gerechtikeit zu verhelfen.“ Diesen Brief sandten sie nach Oels an die Aeltesten der Judenschaft, und „dünkt uns gut sein“, bemerkten sie dazu, „als wir hoffen“. „Dazu kommt, dass vil leut wissen, das er — nämlich Abraham Hirsch — hat widerruft, das man in hat so beinlich befragt, das er hat falsch reden mussen . . . Des kunigs Brief mucht ir lesen lassen allemal, mit dem geschehe, was euch lieb ist. Und got, der almechtig ist, soll euch glück geben in der gefangenen Handlung und in allen euren Sachen.“

Ein Unstern schwebte über diesen Briefen. Die Schreiben von Kremsier nach Oels, und vielleicht auch das von Ansbach

---

Aufzeichnungen Josels herausgegeben hat, war gerade in dem Passus, der auf Schlesien Bezug hat, nicht ganz deutlich. Ich gebe daher den Text nach einer Photographie, die ich der liebenswürdigen Hilfsbereitschaft des Herrn Oberbibliothekars M. Cowley in Oxford verdanke, hier noch einmal: בשנת רצ״ג היית׳ מדת [הדין] מתוחה נגד אח״נו יושבי שלייזיא שנתפסו כל בני המדינ׳ והוצרכתי לעלות ולבא עם הר״ר ליברמן ז״ל יצ״ו עיר שוואבאך ואנשפאך לפעול ולהוציא האסירי׳ למקו׳ שהפרנס ויתר ב׳ או ג׳ אנשי׳ נשרפי׳ בעלילה שקר הלב׳ של הזירים יכרסמנו מיער וגו׳ לסוף נודע שקריה׳ ובסייעת׳ דשמי׳ אמר לאסורים דרור וממאות׳ (!) שבח אשכנז הוצאתי יותר על ו׳ מאות כדי להוכיח ולהטעים באזני הדוכים מרקגרובל יירגל שנקיים אנחנו וכל ישראל מעון ועלילה זו. Der Sinn macht keinerlei Schwierigkeiten. Nur das eine Wort וממאות׳ ist zweifellos ein Schreibfehler für ומאותו. Dass sich Josel in der Jahreszahl geirrt hat, liegt auf der Hand. Ein Autograph Josels scheint die Handschrift nicht zu sein. Die Schriftzüge haben bedeutende Aehnlichkeit mit denen der Handschrift 171 unserer Seminar-Bibliothek, in der die bekannten „Kreuzzugsberichte“ enthalten sind. Sie beginnt mit der Bemerkung: זאת העתקה נעתק (!) מכתיבת ידו של הגאון הר״ר יוזלן מרוסם und ist zu uns aus dem Nachlass des Prof. Jakob Bernays gekommen. Auch das Format ist dem des Oxforder Codex 2206 ähnlich. Mr. Cowley ist übrigens ebenfalls der Meinung, dass an ein Autograph Josels nicht zu denken sei.

[1]) Vgl. Frankl-Grün, Geschichte der Juden in Kremsier, S. 20. 80. Ich möchte auch glauben, dass Perles Recht hat, R. Iczmann sei nicht sowohl Rabbiner als vielmehr ein angesehener Fürsprecher (שתדלן) in Kremsier gewesen.

nach Frankenstein, haben die Empfänger nie erreicht. Durch einen Irrthum des Briefboten gerieten die nach Oels bestimmten Briefe in den Besitz der Judenschaft von Oberglogau, die im Thurme gefangen sass. Der Versuch, sie an die richtige Adresse nach Oels kommen zu lassen, schlug fehl. Auch ein zweiter Versuch, sie nach oder über Frankenstein den Empfängern zuzustellen, misslang. Sie wurden von der Obrigkeit abgefangen und sind gerade dadurch als Zeugen, die mit lebendiger Zunge von dem Elend jener Tage Kunde geben, erhalten geblieben.

Die Juden aber, denen diese Mittheilungen vorenthalten blieben, schwebten inzwischen noch Tage und Wochen lang in hangender Pein. Ihr Schicksal war freilich, als der ganze Briefwechsel anhob, grundsätzlich schon entschieden. Ihre Austreibung aus dem Herzogthum Jägerndorf war bereits am 29. Juni eine beschlossene Sache. Der Markgraf hatte sie zugesagt, als die Leobschützer sich bereit erklärten, die Zahlung der bisherigen Judensteuern jährlich aus der eigenen Kasse zu bestreiten. Sie sollte zur Wahrheit werden, sobald die Urkunde, in welcher der Rat von Leobschütz die neue Auflage übernahm, in rechtsgiltiger Form ausgestellt war. Und schon an demselben Tage theilte der Markgraf seinen rechtskundigen Räthen, Dr. Johann Weinmann und Joh. Klausen, seinen Beschluss mit, zugleich mit dem Auftrage, in einer Meldung an den König die Jägerndorfer Vorgänge mit möglichstem Glimpf darzustellen und zugleich die Ausweisung der Juden aus Oppeln und Ratibor vorzuschlagen, falls auch dort die Städte den entstehenden Steuerausfall decken würden. Gegen die noch gefangenen Juden aber werde er sich „dermassen erzeigen, dass sie sich nicht wegen eines unrechtmässigen gewalts wider die Billigkeit sollten zu beklagen haben“[1]).

Der König nahm die Sache sehr ernst. Die Räthe des Markgrafen mussten persönlich vor ihm erscheinen und mündlich die Rechtfertigung ihres Herrn begründen. In einem Schreiben vom 15. August 1535 äusserte dann der König sein „nit clein misfallen“ über den Landeshauptmann, der aus nichtigen Gründen die Auslieferung der Urgicht des gerechtfertigten Juden immer wieder hinzuzögern wagte, und hielt sich die endgiltige Entscheidung bis zum Eingang der verlangten Aktenstücke vor[2]). Wie sie aus-

---

[1]) Allg. R.-Arch. München Brandenb. CCIII, fasc. 4, fol. 118 ff.

[2]) Bondy-Dworsky, Nr. 419, S. 297.

fiel, und ob überhaupt eine ergangen ist, wissen wir nicht mit Sicherheit.

Aber wenn auch die Juden aus der Haft entlassen und ihr Hab und Gut für den Augenblick freigegeben wurden, so wurde doch ihr Verhältniss zur Bürgerschaft von Leobschütz immer unerträglicher. Schon am 20. Oktober klagen Bürgermeister, Rath und ganze Gemeinde dem Markgrafen aufs Neue, dass sie von den Juden „vffs höchst benöttigt vnd bedrangelt seien in allem Handeln, vnziemlichen kewffen vnd auswuchern“. Zu dieser Beschwerniss komme hinzu, dass, wie sie in der heimtückischen Weise ächter und rechter Ehrabschneider in halben Worten fortfahren, „etliche Brünnen bei uns vergüfft worden, vnd dass die Vergifftung bei Zeit vnd balde befunden, das Niemancdz do beschediget worden. Vnd wiewol man das Niemancz zeihen darff, So vermuthet man sych doch solches von den Juden oder ir Anstifftung gescheen sey“. Darum erklären sie sich von Neuem bereit, den Judenzins für alle Zeit auf sich zu nehmen, damit sie „forthin vnd zu künfftiger Zeitt mit beywonung vnd Bedrucknuss der Juden nicht widerumb beschwert, sondern dass zu ewiger Zeit in der Stadt Lubschicz nit mer geliten sollen werden.“ Ihrem Verlangen stand nichts im Wege. Nach vier Wochen bereits erhielt der Landeshauptmann die Anweisung, ihnen einen Revers vorzulegen, in welchem sie sich in rechtsgiltiger Form zur dauernden Uebernahme der Judensteuern verpflichteten, und ihnen dafür die Zusicherung zu geben, „dass nit allein gemelte vnderthanen zu lubschicz hinfüro In ewig Zeit mit keynem Juden oder Jüdin, Jung oder allt, oder Irer wucherlichen hantierung mer beschweren oder Inen einiger beiwonung bei Inen Inn der Stadt oder Irem pezirk gestatten, sondern auch die Jezigen allda wohnenden Juden gannczlich hinwegk schaffen lassen wollten“[1]). Von Brunenvergiftung und dergleichen ist selbstverständlich nicht mit einem Worte die Rede. Die gesammten Gefälle der Juden betrugen damals 12 Gulden 27 Groschen, den Gulden zu 36 schlesischen Groschen gerechnet, und dazu zu jedem Neujahr 2 Stück Galler Leinwandt[2]). Ueber die Ausführung der Maassregel sind wir nicht unterrichtet. Zwei Jahre später scheinen Juden in Leobschütz nicht mehr gewesen zu sein. Sonst hätte der grimme Landeshauptmann gewiss nicht verfehlt, strenge Rechenschaft von ihnen zu fordern, als der Tuchmacher Andreas Weiß

[1]) Allg. R.-Arch. München Brandenb. CCIX, Nr. 6, 12a ff. Schreiben d. d. Onolzbach, 22. November 1535.

[2]) a. a. O., fol. 15a bis 16b.

in einer Bittschrift an den Markgrafen seinen Vermögensverfall mit seinem „eigenen Vnverstand und der Juden hinderlist“ zu begründen suchte. Ihre Urkunde über das Recht, Juden nicht mehr zu dulden[1]), erhielten übrigens die Leobschützer erst am 17. Juli 1543[2]), und so kostbar erschien ihnen das Vorrecht, dass sie sich es vom Markgrafen Georg Friedrich am 9. Dezember 1559 noch einmal verbriefen und besiegeln liessen[3]). Nahezu drei Jahrhunderte mieden dann die Verjagten die Stätte ihrer unverschuldeten Leiden[4]). Nur der Name einer heute noch weitverzweigten Familie erinnert an den ehemaligen Wohnort[5]).

2. Vertreibung der Juden aus den Herzogthümern Oels und Münsterberg.

Wie in Leobschütz an erdichteten Gräueln, so sollten in demselben Jahre in Oels die Juden an dem entsetzlichen Unwetter schuld sein, das die Stadt und Umgegend am 1. September verheerte. Die „ewigen Zeiten“, auf die die „gottlosen Juden und Feinde unseres gekreuzigten Jesu an keinem Orte der Fürstenthümer Oels-Münsterberg geduldet“ werden sollten[6]), dauerten hier knapp ein Vierteljahrhundert. Schon 1529 sass vielmehr in Oels, gewiss gegen ein reichliches Schutzgeld, der wohlhabende Buchdrucker Chajjim Schwarz aus Prag[7]) mit seinem Geschäftstheilhaber David b. Jonathan[8]). Am 29. Juli 1530 vollendeten sie hier das erste hebräische Buch, das — abgesehen von einigen Prager Drucken — auf deutschem Boden von Juden

---

[1]) a. a. O., fol. 28 f.

[2]) Stadtarchiv Leobschütz, Nr. 53.

[3]) a. a. O., Nr. 58.

[4]) Erst 1812 zogen Juden wieder nach Leobschütz. Troska, S. 65, 221, 229, 257.

[5]) Simcha b. Gerson ha Cohen berichtet in seinem ס׳ השמות (Ven. 1657, 4), fol. 89a auf Grund einer Mittheilung des R. Elieser b. Samuel, Rabbiners in Opatow: ליפשיץ היא משפחה מיוחסת בישראל וכן ליפשא או ליבשא אבל ליבשיץ היא משפחה אחרת על שם העיר שבאשכנז קרוי כך שמעתי בע״ה מכמה אנשים. Ob der orthographische Unterschied immer streng gewahrt worden ist, steht dahin. Als Form des Städtenamens ist sowohl Lubschicz als Lipschitz hinlänglich bezeugt (Troska, S. 2). Den ältesten Träger des Namens R. Mose finden wir bereits 1560—1570 als Rabbiner in Brese Lit.; vgl. Berliner in der MS. 50 (1906), S. 215 und meine Nachbemerkung dazu S. 218.

[6]) Vgl. oben S. 145.

[7]) Vgl. Zunz, Z. Gesch., S. 261. Steinschneider u. Cassel, Artikel „Jüd. Typographie und jüdischer Buchhandel“ in Ersch u. Grubers Encyklop. Zweite Section, Bd. XXVIII, S. 49. St. C. B., Nr. 9245.

[8]) St. C. B., Nr. 7989.

gedruckt worden ist. Es ist, soviel man bisher weiss, auch das erste in Oels gedruckte Buch. Der Oelser Pentateuch, von dem wahrscheinlich nur zwei Exemplare erhalten sind, kann an Klarheit und Schärfe der Typen, an Güte und Haltbarkeit des Papiers und an Vornehmheit der Ausstattung den besten Erzeugnissen der Venetianer jüdichen Pressen an die Seite gestellt werden[1]. Aber so gefällig der Druck war, so ungünstig für den Absatz war der Wohnort der Unternehmer, die damals bekanntlich für den Vertrieb ihrer Erzeugnisse selber zu sorgen hatten. Die Breslauer Messen scheinen jüdische Kunden in so nennenswerther Zahl, wie der Buchdrucker sie nötig gehabt hätte, damals noch nicht herbeigezogen zu haben. Darum siedelte die Druckerei bereits 1533 nach Augsburg[2] über. Seinen ersten Augsburger Druck beendigte Chajjim Schwarz schon am 29. Dezember 1533.

Nichts desto weniger versuchte schon ein Jahr später ein anderer nicht minder tüchtiger und leistungsfähiger Berufsgenosse hier sein Glück. Samuel Heliz[3] hatte zusammen mit seinen Brüdern Ascher[4] und Eljakim[5] 1534 in Krakau einige gut ausgestattete Bücher herausgegeben. Jetzt stellte er gemeinsam mit seinem Schwager Elieser b. Salomo hier in Oels seine Pressen auf und begann sofort mit dem Druck eines Gebetbuches für das ganze Jahr[6], vielleicht auch eines Pentateuchs mit der land-

---

[1]) St. C. B., Nr. 63. Das zu Anfang dieser Abhandlung nach einer Photographie des Oxforder Exemplars wiedergegebene Titelblatt weist das sehr schön ausgeführte Wappen des Herzogs Karl von Oels-Münsterberg (vgl. Luchs in Schlesiens Vorzeit in Bild und Schrift IV. 14) auf und enthält einen frommen Segenswunsch für dessen Regierung. Die Seltenheit des Exemplars hängt, wie man sieht, mit dem Sturme nicht zusammen. Bücher aus dieser Zeit sind, selbst wenn sie der Abnutzung nicht so stark wie Bibeln und Gebetbücher ausgesetzt sind, überhaupt selten. So ist z. B. von dem ersten Erzeugniss der Krakauer hebr. Buchdruckerpresse (St. C. B., Nr. 5341, vgl. Anm. 3), von den „Pforten" Isaaks von Düren, vollendet am 13. Mai 1534, das unserer Bibliothek gehörige Exemplar, soviel ich weiss, das einzige jetzt in Deutschland vorhandene.

[2]) Vgl. St. C. B., S. 2344, Nr. 7 und ferner NNr. 2674, 2072, 3370, 2448, 2834, 6196, 5560, 7, 1238, 1243. Ueber Chajjims Thätigkeit in Augsburg vgl. auch Perles, Beiträge zur Geschichte der hebr. u. aramäischen Studien, S. 171 ff. In den Jahren 1544 und 1545 druckte er dann in Ichenhausen (St. C. B., 107) und 1546 in Heddernheim bei Mainz (St. C. B., 2835, 6620, 1).

[3]) St. C. B., Nr. 8126 u. 5341, 1, vgl. H. B. 1859, S. 85.

[4]) St. C. B., Nr. 8124, vgl. 4423.

[5]) St. C. B., Nr. 8125 u. 8127.

[6]) Die einzige, aber sehr gewichtige Autorität für die Existenz dieses Druckes ist Benjakob „Ozar ha-Sepharim [= OS]", ת 753. Alle meine Nachforschungen nach einem Exemplar davon sind bisher erfolglos gewesen.

läufigen chaldäischen Uebersetzung und mit Raschis Erklärungen[1]). Auch andere angesehene Juden waren inzwischen zugezogen. Zunächst Abraham, „des Emmerichen sun von Ofen“, dem König Ferdinand ein eigenhändiges Empfehlungsschreiben an den Breslauer Rat[2]) mitgab, in welchem er entbot, den Juden, der „willens sey, sich mit kawmannschaft und in ander seiner notturft gen Presslau zu verfuegen, von Jemands gewallt oder vnrecht hanndhaben [zu] schuczen vnnd schurmen, auch, waz euch anlangt, hulfflich [zu] sein.“ Er wählte, da er in Breslau wohl trotz alledem das erwartete Entgegenkommen nicht fand, Oels zu seinem Aufenthalt und erwarb in bevorzugter Stadtgegend, dem Schlosse gegenüber, am 1. Oktober 1532 ein eigenes Wohnhaus[3]). Hausbesitzer war auch Elias, den wir als zweiten Aeltesten der Judenschaft des Fürstenthums kennen gelernt haben[4]). So sammelte sich in kurzer

---

[1]) So möchte ich die Mittheilung Ambros. Moibans in seiner „eigentlichen Beschreibung deß sonderlichen Erschrecklichen und fast unerhörten Ungewitters pp.“, Nr. 19, dass die Juden damals in ihrer Druckerei „das alte Testament, so in ihrer Sprache aufs Neue mit einer Glossen und Außlegung corrigiret worden in hebräischer Sprache zu drucken fürgenommen“ verstehen. Vgl. auch Wolf, Bibl. hebr. II, 386 f., IV, 123 ff. Moibanus war der hebräischen Sprache wohl kundig und führte den Unterricht darin in das Elisabeth-Gymnasium ein. Seit dem 4. Juli 1543 oder 1547 gab er selbst einen wöchentlich einstündigen Unterricht in hebr. Grammatik. Vgl. meine Notiz über das „bibliogr. Handbuch des Sabbatai Bass in der lat. Uebers. Clanners“ (Breslau, 1882), S. 1, Note 2“, und über Moibanus Bedeutung als Vertreter des Humanismus jetzt Bauch in Cod. dipl. Siles. XXV (Breslau, 1909), S. 287 ff.

[2]) d. d. Prag, 7. Juni 1532, Bresl. Stadtarchiv Klose EEE 410. Dem Kgl. Rath Emerich Zerenchnes, der zum Christenthum übergetreten war, stellte König Ludwig II. am 8. April einen Schuldschein über 1500 Gulden und am 20. Juli desselben Jahres einen solchen über 10,000 Gulden aus (Mon. Hungariae judaica, Nr. 281, S. 332 u. Nr. 282, S. 322 ff.). Sein Sohn Abraham besass in Ofen ein Haus, welches König Ferdinand am 26. Februar 1528 dem Joh. Fuchor schenkte (MHJ. Nr. 319, S. 378). Woher der Zuname „Balgel“ oder „Palgel“ oder „Belgel“ stammt, mit dem Abraham in den mehr erwähnten Briefen (oben S. 161 f.) vorkommt, und was er bedeuten soll, habe ich nicht feststellen können. Von einem ungarischen Worte soll er nicht herkommen. Der Kaiserl. Rat Szerenches stand auch nach seiner Taufe in hohem Ansehen bei den Juden. Kein Geringerer als der Paduaner Rabbiner R. Meir Katzenellenbogen (RGA. Nr. 87) bezeugt von ihm: אף כי הוא (פי׳ עט״ל שנ״אור אביהם של מו״ה אברהם ומו״ה אפרים) מדומע בין הנכרים דורש טוב לכל עמו ומטיב לקרובין ולרחוקים ולישרים בלבותם בגופו ובממונו א״כ מחשבתו נכרת מתוך מעשיו וירא אלקים וככה שמעתי עליו מעדים נאמנים א״כ ראוי לקרבו ולא לרחקו R. Mose Isserles nimmt im Sch. aruch Orach Chajjim c. 139, § 3 auf den Fall Bezug.

[3]) Breslau Staatsarchiv F. Oels Confirm III, 22, S. 122 f.

[4]) Moibanus a. a. O., Nr. 18, vgl. oben S. 164.

Frist eine Gemeinde, die ziemlich ansehnlich gewesen sein muss. Besass sie doch ein eigenes Bethaus, das erstaunlicher Weise sogar mit einem Thurme geschmückt war[1]).

Da wurde dieser Friede plötzlich durch ein „erschreckliches und fast unerhörtes Ungewitter“ zerstört. Es brach am 1. September 1535, am Tage nach dem jüdischen Neujahrsfeste, gegen Abend los, als die Gemeinde gerade des Fasttages wegen zum Gebete versammelt war. Etliche sechzig Häuser wurden übereinander geworfen und die Menschen auf den Strassen hoch in die Lüfte gehoben. Besonders die Judenhäuser griff der Sturm dermassen an, dass die Dächer abgerissen, die Böden und Kammern bloß gelegt und mit dem gesammten Inhalt in anderer Leute Häuser und Höfe geworfen wurden. Etliche Juden mit Weib und Kindern wurden aus den Gemächern über die Dächer auf die Gassen geführt und die Kinder vom Sturm fast fortgetragen. Am meisten litt die Druckerei. Das Zimmer, in dem die fertigen Druckbogen lagen, wurde gänzlich aufgerissen, die Bogen über alle Häuser und Gassen der Stadt und in das weite Feld geführt, so dass man am anderen Tage in und vor der Stadt und ringsherum deren so viele gefunden, zerrissen, in einander gemengt und an den Bäumen und Zäunen gehängt, so dass die Bauern davon grosse Bürden auf dem Felde aufgelesen und heimgetragen haben. „Ja, diess schwehr zu verwundern, hat man in dem Knopf, welchen der Wind von dem Thurme der Juden-Kirche im Seyden Beutel stehende, geworffene solcher Bogen die Menge und also voll gefunden, dass auch nicht ein einziger mehr drinnen Raum gehabt. Jedoch hat man aller solcher Bogen kein ganz Exemplar zusammen bringen können.“ Der Wohlstand der Gemeinde und deren Fortbestand war damit vernichtet. Einer Austreibung bedurfte es nicht. Die Mitglieder werden sich ebenso schnell zerstreut haben, wie sie sich zusammengefunden hatten.

Völlig zu Grunde gerichtet war der unglückliche Buchdrucker. Wir finden ihn erst etliche Jahrzehnte später in der Türkei wieder. Hier veranstaltete er in Constantinopel 1553 eine neue Auflage des Buches, mit dem er seine typographische Laufbahn begonnen hatte[2]).

---

[1]) Moibanus a. a. O., Nr. 19. Die Synagoge wurde nach dem Abzug der Juden in ein Zeughaus und 1695 in die noch jetzt bestehende Salvatorkirche verwandelt. Vgl. auch Lucae 2196. Schickfuss I, 210. Beiträge zur Beschreibung von Schlesien IV, 235. Joh. Sinapius, Olsnographia II, 251. 316.

[2]) St. C. B., Nr. 5341, 4.

Die Krakauer Buchdruckerei blieb übrigens nach Samuels Abzug im Besitze seiner Brüder. Sie ging bald ein, nachdem einer oder einige seiner Verwandten, oder vielleicht gar die Brüder selber, dem väterlichen Glauben untreu geworden waren. Es könnte wenigstens „Andres Helitz, der buchbynder, ein getaufter jud", der am 29. Januar 1538 in Breslau das Bürgerrecht erwarb[1]), sehr wohl mit Ascher Heliz, identisch sein. Am Ende wäre dann Johannes Heliz, der 1538 und 1539 die ersten beiden Teile de Turim[2]) und „anno deitatis incarnatae" 1540 in Krakau eine lateinische Abhandlung erscheinen liess[3]), der „wiedergeborene" Eljakim. Zu derselben Sippschaft und zu den Jüngern derselben schwarzen Kunst gehörte aber jedenfalls Paul Heliz, der mit dem Uebereifer des Neophyten auch Andere zum Abfall zu verleiten trachtete. Theilweise gelang es ihm sogar, als er noch Katholik war[4]). Dann wurde er Lutheraner und kam, in wunderlicher Ueberschätzung der Werbekraft seines dritten Glaubensbekenntnisses, auf den Gedanken, seine vorvorigen Glaubensbrüder dadurch für die Kirchenreform zu gewinnen, dass er Luthers Uebersetzung des neuen Testaments für sie mit hebräischen Buchstaben drucken liess[5]). Als der Erfolg, wie zu erwarten war, bei den Juden völlig ausblieb, trug er seinen Büchervorrath nach Breslau und suchte unter den Christen Absatz. Um diesem Geschäfte die Wege zu ebnen, druckte er in Hundsfeld am 21. Juni 1543 sein „Elemental (!) oder lesebüchlen, daraus meniglich mit gutem Grund vnderwisen wird, wie man deutsch Büchlen, Missiuen oder Sendbriue, Schuldbriue, so mit hebräischen oder Jüdischen buchstaben geschrieben wurden . . . lesen vnd vorsten sol". Ob seine wiederholte eifrige Versicherung, dass wenig Beschreibens oder Unterweisens bedürfe, wie mans lesen soll lernen, und dass, wer unsere deutsche Schrift lesen kann, leichtlich auch

---

1) Bresl. Stadtarchiv Catal. civium V, fol. 58 b.

2) St. C. B. 8127.

3) M. Georg Libani de musicae laudibus, vgl. Th. Zebrawki, Bibliographya pismienictwa polskiego z działa matematyki i fizyki (Krakau, 1873), S. 114.

4) Im Jahre 1537 verleitete er 14 Juden und Jüdinnen zur Taufe. Der Bischof selber vollzog sie in Anwesenheit des Posener Woywoden Lucas Gorka, seines Sohnes Andreas, des Generals von Grosspolen, des Magistrats und eines grossen Publikums. Jedes der getauften Judenmädchen erhielt 10 Mark Heirathsgut, vgl. Perles, Gesch. der Juden in Posen, S. 29, Anm., u. H. B. 1864, S. 42.

5) St. C. B., Nr. 5194, 8128. Eine Probe davon bei Wolf IV, 204 f., vgl. I, 472. II, 454. Ein Exemplar dieser Ausgabe ist nicht bekannt. Nestle in Herzog-Plitts Real-Encyclopädie der protest. Theologie III, 81, erwähnt sie nicht.

diese jüdisch-deutsche Schrift, wenn er nur die Buchstaben und Vokale kennen gelernt habe, sofort verstehen könne, ihm die erhofften goldenen Früchte eingetragen hat, steht dahin[1]). Wir wissen nur noch soviel, dass in einem Aktenstück vom Jahre 1548 ein „Haus und erb auf der Schmiedebruck" in Breslau erwähnt wird, „so etwan Paul Helitz, des vorlauffenen juden, gewest"[2]) ist.

Im Laufe des sechzehnten Jahrhunderts haben dann nur noch hin und wieder einige Juden, wie die vereinzelten Notizen aus den Jahren 1555[3]) und 1574—1576[4]) erkennen lassen, den Mut

[1]) Eine Notiz über das Hundsfelder „Elemental oder Lesebüchlen" — das einzige bekannte Exemplar davon besitzt die hiesige Stadtbibliothek — habe ich 1878 als Beilage zum Jahresbericht der Religions-Unterrichts-Anstalt (II) der Syn.-Gem. in Breslau drucken lassen. Vgl. auch Bandtkie, Hist. druck, S. 366. Sternberg, Gesch. der Juden in Polen (Leipzig, 1878), S. 151.

[2]) Breslau Stadtarchiv G. 9, 7, fol. 118a. — Hier sei zugleich das Wenige angemerkt, was wir sonst noch über Judentaufen in dieser Zeit erfahren. In Görlitz wurde 1510, am Sonntag nach Margarethe (= 14. Juli), Paulus, ein Jude, und 1534, am Sonnabend oder Sonntag nach Visitationis (= 4. oder 5. Juli) Michael, ein Jude, getauft (L. [Lusatica] III, 444), vgl. Funcke (L. I, 46), Frenzel (L. I, 318, Bd. I), Scultetus (L. I, 278), und in Schweidnitz taufte man eine „jüdische jungkfraw am sontagk nach Egidi (= 3. September) 1542, hatte 10 Paten" (Mich. Steinbergs Chronik, ed. Schönborn, SS. rer. Siles., XI, 147). Bei „Adam Joden" von Neisse, der am 7. November 1537 dem Rath von Neisse die Bleiche vor dem Brüderthor verkauft hat (St. Neisse, Lade IV, Nr. 376) und bei dem „alden man Hans Juden, den ryhmer, der am dinstage nach Petri vnd Pauli (= 30. Juni) 1556 bei Schweidnitz in eynem schachte umbkommen vnd ersticket ist" (Thommendorfsche Familienchronik, ed. Schimmelpfennig, in SS. rer. Siles. XI, 42) ist „jude" wahrscheinlich bereits Familiennamen. Die Nachrichten aus Görlitzer Handschriften verdanke ich Herrn Prof. Jecht.

[3]) Freitag am Abend Marg. (= 12. Juli) 1555 erhielten Samuel und Moises Schirmer, Salomon Jessell, Israhel Abraham und Encke vom Herzog Johann von Münsterberg (XIV, 9) ein Privileg zum Aufenthalt und Handel in Oels auf einige Jahre (Staatsarch. Breslau F. Oels III, 221, p. 241—247). Ueber Jacob Schirmer in Liegnitz vgl. oben S. 153, Anm. 3, über die Familie Schirmer Hock-Kaufmann, Die Familien Prags, S. 363 f.

[4]) In diesen Jahren wohnten in Oels unter Heinrich III. (XIV, 15) und Karl II. (XIV, 17) Meyer oder Meuer Jude, Natan Judel, Michel Laserus und Vyctorin und bald auch Perlin Judin, michel Juden seligen Nachgelassene Wittfrau, und hatten über mancherlei Unbilden Klage zu führen, die sie trotz der ihnen verliehenen Privilegien vom Magistrat und von ihren Schuldnern erdulden mussten (Staatsarchiv Breslau F. Oels II, 9a). In der Oelsnischen Landesordnung d. d. 16. Mai 1583, im Artic. 4 (Schickfuss III, 367) bestimmte Karl II. dann wieder, dass nun abermals „hinfürbass zu ewigen Zeiten in diesem Fürstenthumb vnd Weichbildern weder in Städten noch auff dem Lande kein Jude wesentlich gelitten noch geduldet, vielweniger einiger Handel und Wandel im Lande zu treiben verstattet und zugelassen, sondern durch die Herrschaft oder Aempter, so

gefunden, sich hier neuen Unbilden auszusetzen. Denn den Obrigkeiten, die sie aufnahmen, gebrach es in der Regel an dem guten Willen, die Erfüllung der den Juden gegebenen Versprechungen kraftvoll durchzusetzen. Mehr als 250 Jahre gingen darauf ins Land, bis sich in Oels allmählich wieder eine Judengemeinde bildete[1]. In Münsterberg jedoch versetzte noch 1742 die blosse Nachricht von einer beabsichtigten Ansiedelung der Juden den „alten unterthänigen Diener und Confrater J. Christof Hampel“ in eine so hochgradige Aufregung, dass er am 6. März an seinen Prior nach Breslau schrieb: „Unterdessen sind die Münsterberger recht fromm und eifrig, je mehr die Ketzer — scil. die Hussiten aus Böhmen — einreissen: sie beten und hoffen auf Gott. Nun sollen auch die Juden anhero kommen und eine Synagoge nebst Begräbniss haben. Der Teufel wird schon in der Hölle los, und alles nach Münsterberg![2])“. Diesmal wurden die Gebete der „recht frommen“ Münsterberger erhört. Selbst im Jahre 1791 gab es noch keinen einzigen Juden in Münsterberg.

3. Vertreibung der Juden aus den übrigen Landschaften Schlesiens.

Einzelne Gemeinden gab es jetzt nur noch in den Herzogthümern Glogau, Oppeln, Ratibor und Teschen. Ihre dauernde Erhaltung aber war unmöglich, seitdem der Gedanke des Markgrafen Georg, dass man sie sehr wohl austreiben könne, wofern nur den Fürsten und Ständen ein Ausfall ihrer Einnahmen nicht erwüchse, einen grundsätzlichen Widerstand eigentlich nirgends mehr fand. Bei alledem gab es immer noch einige Momente, durch die das Ende beschleunigt oder verzögert werden konnte. Der wirthschaftliche Aufschwung, der selbst in den halbslavischen Landschaften in stetiger Zunahme begriffen war, machte die jüdische Mitarbeit entbehrlich und den jüdischen Wettbewerb täglich mehr verhasst. Ferner verlangten die unaustilgbaren religiösen Vorurtheile stürmisch ihre Entfernung. Das war die eine Seite. Andererseits forderten die steten Geldnöthe des Königs und

---

offt sie ausserhalb der Märkte ergrieffen, abgeschaffet, diejenigen, so ihnen vnterschlieff gestatten, ernstlich gestraffet werden sollen.“

[1]) Es wurden 1782 19, 1783 17, 1784 19 und 1791 22 Juden in Oels gezählt (Beiträge und Beschreibung von Schlesien, Bd. IV, S. 244).

[2]) Bresl. Staatsarchiv, Akten des Matthias Stifts A. 72 Nr. VI Münsterberg'sche Kommende. Packet XXI, Nr. 20.

der Fürsten gebieterisch die Schonung einer Einnahmequelle, die man nach Gutdünken durch geeigneten Druck jederzeit ergiebiger gestalten konnte. Dazu kamen die fortwährenden Türkenängste und die Lasten, die sie den Unterthanen auferlegten. War es vernünftig und rathsam, in so bösen Zeitläuften Steuerzahler, die immer noch leistungsfähig waren, aus dem Lande zu weisen und vielleicht gar zu zwingen, dass sie mit ihrer Intelligenz und ihrem Gelde Schutz und Aufenthalt bei den Moslemen suchten? Zwischen diesen Gegensätzen schwankte die Entscheidung hin und her.

In ödem Einerlei sehen wir Jahrzehnte lang bald den König, bald den Landesfürsten, bald den Bischof, bald den oder jenen Grossen, bald die Stände, bald die Städte die Abschaffung der Juden das eine Mal befürworten und das andere Mal hintertreiben. Der König z. B. verbietet am 4. September 1535 dem Markgrafen Georg, die Juden in den Herzogthümern Oppeln und Ratibor zu verjagen und befiehlt dem Oberlandeshauptmann, dem Bischof von Breslau, sie zu schützen[1]). Ebenso gebietet er dem Bischof am 18. November 1538, die Juden unbelästigt zu lassen, bis er die Beschwerden über sie geprüft haben werde[2]), und nochmals, am 14. Mai 1539, dafür zu sorgen, dass die Städte in den oberschlesischen Fürstenthümern ihre Absicht, die Juden auszutreiben, nicht eher ins Werk setzen, als bis in Böhmen ein Beschluss darüber gefasst sei[3]). Zwei Jahre später dagegen, am 12. September 1541, weist er seine Boten zum Landtage auf dem Prager Schlosse an, zu erklären, dass er wegen der vielen Klagen, dass die Juden den Türken als Spione dienen, bereit sei, diejenigen, die sich nicht taufen lassen wollen, aus Böhmen und den Nebenländern zu verweisen[4]), und dem Bischof von Breslau befiehlt er am 24. August 1542, mit den Ständen in den Fürstenthümern Oppeln und Ratibor über die Summe zu verhandeln, die sie für die Vertreibung der Juden zahlen wollen[5]). Dann verlangt er am 20. Oktober 1544 wieder in strengen Worten Rechenschaft vom Oppeln-Ratiborer Landeshauptmann v. Posadowsky über die Verbrechen der dortigen Juden, um derentwillen der Markgraf ohne sein Vorwissen deren Aus-

---

[1]) Bondy-Dworsky, Nr. 436 u. 437, S. 303 f.

[2]) Vgl. Bresl. Staatsarchiv F. Breslau II, 8 f., u. Bondy-Dworsky, Nr. 1271, S. 993.

[3]) Bondy-Dworsky, Nr. 443, S. 322.

[4]) a. a. O., Nr. 460, S. 336 f.

[5]) a. a. O., Nr. 474, S. 344, u. Nr. 1274, S. 995.

weisung binnen Jahresfrist angeordnet habe[1]), erneuert am 16. Juli 1545 die Vergleitung der Jüdischheit in denselben Landschaften[2]), verbietet gleichzeitig dem Pfandinhaber ihre Ausweisung[3]) und befiehlt dem dortigen Landeshauptmann, sie ruhig bei ihrem Geleit zu lassen[4]), und dem Bischof, als dem Oberlandeshauptmann, sie eben darum, weil sie neue Geleitsbriefe erhalten hätten, gegen jede Belästigung thatkräftig in Schutz zu nehmen[5]).

Das Gleiche gilt vom Markgrafen. Bekanntlich war er der Vater des Gedankens, die Ausweisung an die Bedingung zu knüpfen, dass die Städte die Zahlung der Judensteuern endgiltig auf ihren eigenen Etat übernehmen[6]). Das hinderte ihn aber nicht, im Jahre 1540 dem Landeshauptmann Posadowsky anzubefehlen, die Juden tunlichst in Ruhe zu lassen[7]), und am 27. Februar 1542 den Befehl zu wiederholen. Zwar sei auf dem Prager Landtage beschlossen worden, die Juden auch in den zu Böhmen gehörenden Ländern nicht mehr zu dulden. Da aber Ausdrückliches über Schlesien nicht beschlossen sei, und er davon kein Wissen habe, so möge bis auf Weiteres der bisherige Zustand fortdauern. Freilich wies er an demselben Tage seinen Beamten Paul Gerstner an, mit den Juden darüber zu verhandeln, ob sie ihm eine Summe Geldes zum „Bau zu aderbergk" geben oder gar einen Teil des Baues übernehmen wollen. In jeden Falle sollte er, bevor die Vertreibung perfekt werde, eine Summe Geldes von den Juden zu erhalten trachten[8]).

Nicht anders die Bischöfe von Breslau. Am 10. Oktober 1535 bat Jakob von Salza seinen Wiener Amtsbruder, den Bischof Johann von Wien und Coadjutor von Wiener Neustadt, den König zu bewegen, dass er das „schädliche, räuberische und wucherische Judengesindel" aus den Herzogthümern Oppeln und Ratibor vertreibe, weil diese „überaus unflätige Nation" die Bevölkerung allzusehr beschwere[9]). Am 6. Februar 1542 aber verwandte sich sein

---

[1]) a. a. O., Nr. 493, S. 353. Das Originalschreiben im K. Allg. R.-Archiv in München Brandenb. CCIX, Nr. 6.

[2]) Breslau Staatsarchiv F. Bresl. II, 8 f.

[3]) Bondy-Dworsky, Nr. 510, S. 362 ff.

[4]) a. a. O., Nr. 510, S. 363.

[5]) a. a. O., Nr. 513, S. 368.

[6]) Vgl. oben S. 165.

[7]) Geh. St.-Arch. Berlin R. 46, 3c. V, 147.

[8]) K. Allg. R.-Arch. München Brandenb. CCIX, Nr. 6.

[9]) Original-Urkunde d. d. Neisse, Montag nach St. Dionys. 1535, im Stadt-

Nachfolger, Balthasar von Promnitz, beim Markgrafen für dieselbe widerwärtige Nation und beantragte ihren ferneren Schutz, wenn es nicht zum Nachtheil und Verderben des Landes gereiche[1]).

Dasselbe erfahren wir von Erzherzog Ferdinand, dem Gemahl der schönen Welserin, von den Landeshauptleuten und Beamten und von anderen angesehenen Männern und Frauen, denen ein gewisses Mass von Einfluss zugetraut wurde. Sie waren allesammt keineswegs wetterwendische Leute, die überhaupt nicht wussten, was sie wollten. Sie hatten vielmehr, wenn auch nicht ein offenes Herz für die Leiden und Klagen der Juden, so doch eine stets offene Hand für deren Geld. Sittlichen Anstoss nahmen an derartigen Beeinflussungen damals weder die Empfänger, noch die Geber der Geschenke. Wenn schon die guten Christen nach allgemeinem Brauch für Gerechtsame, die sie erwarben, oder für zuerkannte Strafen, die sie mildern wollten[2]), reiche Geschenke darzureichen pflegten, um wie viel mehr mussten in solchen Fällen die bösen Juden geben. Selbstverständlich ergriffen diese alle Massregeln, die geeignet waren, sich wenigstens das Heimatsrecht — das einzige, das sie überhaupt besassen — so lange als möglich zu sichern.

Als darum die Städte im Oppelnschen, Ratiborschen und Oberglogauer Fürstenthum das eine Mal durch den Landeshaupt-

---

archiv zu Oedenburg, Lad. XLVIII et J. J. Fasc. I, Nr. 43, mitgetheilt in der MS. 39 (1895), 560 ff. von M. Pollak. Von ungarischen und polnischen Flüchtlingen, wie der Herausgeber meint, ist aber in der Urkunde nicht die Rede. Es handelt sich vielmehr um die einheimischen schlesischen Juden. Stilisiert ist das Schriftstück von dem Humanisten Mag. Joh. Lang, vgl. über ihn Bauch, Cod. dipl. Sil. XXV, S. 235.

[1]) K. Allgem. R.-Arch. München Brandenb. CCIX, Nr. 6.

[2]) Hier nur die am nächsten liegenden Beispiele aus dieser Zeit und Umgebung. Für die Wappenbriefe, die sich die Breslauer 1530 vom Kaiser und vom Könige ausstellen liessen, boten sie dem böhmischen Vicekanzler Georg von Loxau 200 Gulden, wenn er die wörtliche Ausfertigung nach dem in Breslau angefertigten Concept bewerkstellige. Die Fugger in Augsburg, die in den Handel eingeweiht waren, wurden angewiesen, unter dieser Voraussetzung für den kaiserlichen Brief (d. d. Augsburg, 10. Juli 1530) 800 Gulden und für den königlichen (d. d. Prag, 12. März 1530) 300 Gulden zu zahlen (Schickfuss II, 303. Cod. dipl. Siles. XI, 201 ff. Grünhagen II, 50). Für die Milderung des Strafurtheils im Breslauer Pönfall mussten die Gesandten des Rats sich verpflichten, allein dem böhmischen Kanzler wegen seiner „gneediger, treuen und vleissigen mhue“, die er in „ytziger handlung unserthalben gepflogen und gehägt“ hat, das runde Sümmchen von fünftausend Gulden zu zahlen (Friedensburg in Z. XXIV, 125). Vgl. oben S. 160.

mann Hans Jordan von Aldenpatschkau[1]) und das andere Mal durch den Landeshauptmann Georg von Posadowsky[2]) ganz allgemein gehaltene Beschwerden darüber vorbrachten, dass sie durch übermässige Zinsen, Hehlerei, Unterschlupf für Diebe, Trödelei und Hausiren bei Adeligen und Bauern die ansässigen Kaufleute und Handwerker, besonders die Gewandschneider und Fleischer, schädigen, dass sie Eisen auf den Bergwerken aufkaufen und ausser Landes führen und die Schwertfeger in ihrer Nahrung stören und ausserdem landkundige Hasser der Christen und des Christenthums seien, beriefen sich die Angeschuldigten mit Recht auf die Thatsache[3]), dass seit Jahren über keinen von ihnen substantirte Beschwerden, wie der Landeshauptmann in der Tat bestätigte, eingelaufen seien, und dass sie sich bisher nicht anders als in Herzog Johanns (VI, 33) Zeiten verhalten haben und darum auf weiteren Schutz glauben vertrauen zu müssen.

Neuer Schrecken überfiel sie, als in demselben Jahre die Ausweisungen aus Böhmen begannen und die Vertriebenen von Wegelagerern geplündert wurden und vergeblich in der Nachbarschaft, in der Grafschaft Glatz, Unterkommen suchten[4]). Damals bat die „gantze Versamlung" der Juden im Fürstenthum Oppeln die Markgräfin Emilie, ihre Landesmutter, sich für sie, „arme ellende Juden", bei ihrem Gemahl zu verwenden, dass er sie weiter halte und schirme und ihren Verläumdern nicht sein Ohr leihe[5]). Sie erhielt den wenig tröstlichen Bescheid, dass der Markgraf nach Gestalt der Sache zu seinem und ihrem Besten entscheiden werde[6]). Der Judenälteste Jakob von Oppeln bewog darum den Landeshauptmann Hans Enich[7]), dem Markgrafen neue Vorschläge zu machen. Im Interesse der fürstlichen Kammergüter seien die Judenschaften bereit, ihre Abgaben[8]) auf hundert Thaler jährlich

---

[1]) d. d. Oppeln, 2. April 1538. Kgl. Allg. R.-Archiv München Brandenb. ad CCIX, Nr. 6, fol. 30—37.

[2]) d. d. 20. Februar 1540 im G. St.-Arch. Berlin R. 46, 3c. VI, 14 ff.

[3]) Bericht des Hauptmanns v. Posadowsky an den Markgrafen, d. d. Oppeln, 1. März 1541 im G. St.-Arch. Berlin a. a. O.

[4]) Wedekind, Gesch. der Grafschaft Glatz, S. 105. Bondy-Dworsky, Nr. 462, S. 337, vgl. auch Nr. 471, S. 343.

[5]) K. Allg. R.-Arch. München Brandenb. CCIX, Nr. 6, Schreiben d. d. Oppeln, 6. Februar 1542.

[6]) a. a. O., d. d. 28. Februar 1542.

[7]) Bericht d. d. 5. Januar 1543 im G. St.-Arch. in Berlin R, 46 3c. VI, 112 f.

[8]) Sie zahlten jetzt insgesammt 48 Gulden, und zwar Oppeln 13, Glogau 7, Zülz 6 und Neustadt 22 Gulden. Zehn Jahre früher hatten die Oppelner Juden

zu erhöhen, daneben die sonstigen alten Auflagen beizubehalten[1]) und ausserdem zweihundert Thaler für den Bau des Oderberger Schlosses herzugeben, sowie, falls anderen Juden der Zuzug gestattet würde, auch diese zu entsprechenden Leistungen zu veranlassen. Die Vorschläge blieben unbeachtet, und der Markgraf starb (28. Dezember 1543). Ein Jahr nach seinem Tode aber kündigte der Statthalter von Ansbach, Friedrich von Knoblochsdorff, den Juden in den Herzogthümern Oppeln und Ratibor ohne jede Angabe von Gründen an, dass sie binnen Jahresfrist sich aus dem Lande zu packen hätten. Eine Beschwerde beim König nützte dieses Mal[2]). Ja, es gelang sogar, gewiss nicht ohne weitere grosse Opfer, neue Geleitsbriefe[3]) vom Kaiser zu erhalten. Dadurch und in Folge des blutigen Haders der christlichen Religionsparteien untereinander war jetzt wenigstens ein Jahrzehnt lang von der Austreibung nicht mehr die Rede.

Unbehelligt blieben die Juden darum auch in diesen Jahren nicht. Im Jahre 1551 liess vielmehr der König — auf wessen Betreiben und aus welcher näheren Veranlassung, ist unbekannt — plötzlich Mandate ergehen, die geeignet und bestimmt waren, die ohnehin schwer Heimgesuchten noch tiefer zu demüthigen. Binnen Monatsfrist sollten sie an ihrem oberen Rock oder Kleid einen gelben Ring von vorgeschriebener Runde und Breite „offentlich und unverporgen“ gebrauchen und tragen und im dritten Unterlassungsfalle gewärtig sein, nicht nur die Kleidung, die sie am Leibe hatten, und die Werthgegenstände, die sie etwa bei sich trugen, hergeben zu müssen, sondern auch „sambt ihren Weibern und Kindern noch dazu aus allen unseren Königreichen, Fürsten-

---

allein, 8 ansässige und 6 „Inwohner“, zusammen 8 Gulden jährlich und dazu 4 Gld. 8 Gr. Münzgeld gezahlt und zwei Stück kölnische „Leynett“ (Leinwand) auf das Schloss geliefert. Im Jahre 1557 zahlten dann in Oppeln 17 Juden 26 Gulden und 16 Gr. jährlich an den Markgrafen, und 1564 16 Juden 24 Gulden 32 Gr., vgl. Idzikowski, Gesch. der Stadt Oppeln, S. 12.

[1]) Nämlich 2 Pfund Pfeffer, 22 gemästete Gänse, 2 Stück kölnische Leinwand à 4 Gld. und je 20 Thaler noch besonders für die Markgräfin. Dazu hatten sie in der Fastenzeit Fleisch aufs Schloss zu liefern, in Zeiten der Noth Pferde zu leihen und auf Verlangen Jagdhunde zu halten.

[2]) Kgl. Allgem. R.-Arch. München Brandenb. CCIX, Nr. 6. Bondy-Dworsky, Nr. 493, S. 353. Vgl. oben S. 175.

[3]) Die Geleitsbriefe d. d. Worms, 16. Juli 1545, scheinen nicht erhalten zu sein. Ich finde darüber nur die Kanzlei-Notiz im Bresl. Staatsarchiv F. Breslau II, 8 f. Doch beziehen sich vier Schreiben des Königs von demselben Tage unmittelbar auf sie, vgl. Bondy-Dworsky, Nr. 510—513, S. 362 f.

thümern und Landen in Ewigkeit alsbald verwiesen“ zu werden. Selbstverständlich that die Massregel auch hier ihre Wirkung. Für die höheren Stände war das Judenzeichen ein Wink, dessen Träger als den Auswurf der Menschheit anzusehen, und für den Pöbel eine tägliche Aufforderung, über sie herzufallen und sie zu misshandeln[1]). Ob der nachträgliche Versuch, die Unglücklichen durch einen neuen Erlass[2]) vor Unbilden sicher zu stellen, etwas Wesentliches fruchtete, darf füglich bezweifelt werden.

Aber diese geringeren Sorgen traten bald zurück vor den wieder auflebenden grösseren, die den Fortbestand der Gesammtheit an den alten seit Jahrhunderten lieb gewordenen Wohnstätten immer ernstlicher bedrohten. Im Augsburger Religionsfrieden einigten sich die Anhänger der alten und der neuen Glaubensform über die Grundlagen religiöser Duldsamkeit für einander. Ebenso einig blieben sie beide in der starren Unduldsamkeit gegen alle Menschen, die andere Wege des Heiles suchten, und besonders gegen die Juden, die in Treue am Glauben ihrer Väter festhalten wollten.

Mit einem Gutachten, das Erzherzog Ferdinand auf die Anordnung seines Vaters abzugeben hatte, nahmen die neuen Leiden ihren Anfang. „Es gebe eben kein ander Mittel, Rat noch Weg.“ schrieb er dem Könige, „um aller Büberei, Fälscherei, Verrätherei und Betrügerei bei der Münze und allem sonstigen Unrath und Uebel abzuhelfen, als dass alle und jede Juden, so in der Krone Böheim sein, mit dem furderlichsten aus dem Land gewiesen würden“[3]), und die Bürgermeister und Rathmannen der drei Prager Städte unterstützten seinen Antrag[4]). Daraufhin kündigte der König, dem nach dem Rücktritt seines Bruders auch die Kaiserwürde zufiel, allen Juden in Böhmen kurzer Hand ihr Geleit und gebot ihnen, binnen Jahresfrist aus den Ländern der böhmischen Krone fortzuziehen[5]). Dasselbe Begehren richtete er an den Fürstentag in Schlesien, der Montag nach Oculi 1558 in

[1]) Stobbe, S. 65, 173 f., 274. Scherer, Die Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-österreichischen Ländern, S. 41 ff., vgl. S. XVIII und oben S. 11. Bondy-Dworsky, Nr. 556 und 558—60, 562—565, S. 398 f., 400—405.

[2]) Bondy-Dworsky, Nr. 1283, S. 1009 f.

[3]) Gutachten d. d. Prag, 25. Mai 1557, bei Bondy-Dworsky, Nr. 579, S. 415 ff.

[4]) Schreiben d. d. Prag, 22. Juli 1557, bei Bondy-Dworsky, Nr. 581, S. 418 ff.

[5]) d. d. Wien, 27. August 1557, bei Bondy-Dworsky, Nr. 582, S. 421 f.

Breslau gehalten wurde, und die Stände folgten willig seinem Wunsche und baten ihn, in seinem Königlichen Vorhaben fortzufahren, ohne eine Zeit vorschreiben zu wollen, denn die Juden, sagten sie „sind vngläubig, halsstarrig, verstockt, dem christlichen Namen gehässig, der Christen Verräter gegen die Türken, verfolgen die Unterthanen, saugen sie aus und bringen sie um das Ihre[1]).“

Andere Quälereien kamen hinzu. Man nahm ihnen ihre Andachtsbücher, um sie von angeblichen Lästerungen des Christenglaubens zu säubern. Abtrünnige Juden, die es nöthig hatten, den Eifer für ihren neuen Glauben zu beweisen, waren die böswilligen Verläumder[2]). Man. zwang sie, bei Verlust von Leib und Leben in ihren Synagogen öffentlich zu verkünden und freizugeben, dass „jeder Jud. Mann oder Weibsperson, jung oder alt, unverwehrt in die Kirchen gehen dürfe, um christliche Bekehrungspredigten anzuhören[3]).“ Wer dann seine Seele aus dem Verderben und Unglauben wollte retten lassen, dem wurde dauerndes Wohnrecht in der Heimath in Aussicht gestellt[4]). Freilich vermochten weder die feinen Redekünste des Jesuiten Heinrich Blyssemius[5]), noch die groben Drohworte des treulosen Juden Paul Weidner[6]) „diesem verstockten und hartnäckigen Volke das Glaubenslicht beizubringen.“

Wieder wandten die Unglücklichen die einzigen Mittel an, die ihnen zur Verfügung standen, um den Schrecken der Unrast und den Fluch der Heimathlosigkeit von sich und ihren Kindern abzuwehren. Prag war dieses Mal der Mittelpunkt des Hilfswerkes[7]). Mordechai Zemachs, der vornehme Druckherr von Prag, der edle Sprössling einer berühmten Familie und der hochverehrte Ahnherr

---

[1]) Schickfuss III, 201. Minsberg, Gesch. d. Stadt u. Festung Gr.-Glogau II, 108. Berndt, Gesch. d. Juden in Gr.-Glogau, S. 16. Schnurpfeil, Ober-Glogau, S. 41. Idzikowski, Oppeln, S. 122.

[2]) David Gans, Zemach David I zum Jahre 5319 (= 1559), Joseph ha-Cohen, Emek ha-Bacha, dtsch. von M. Wiener, S. 101. 211. Die Maassregel wurde so rücksichtslos durchgeführt, dass selbst die Vorbeter auswendig vortragen mussten.

[3]) Bondy-Dworsky, Nr. 611, S. 429.

[4]) a. a. O., Nr. 623, S. 457.

[5]) a. a. O., Nr. 627, S. 460.

[6]) a. a. O., Nr. 623, S. 458, vgl. Wolf, Bibl. hebr. I. III, Nr. 1810. St. C. B. Nr. 7361.

[7]) Zunz, Ges. Schriften III, 195.

einer durch eine lange Abfolge der Geschlechter gottgesegneten Nachkommenschaft[1]) eilte zum Papste Pius IV. und erflehte von ihm die Lösung eines angeblichen Gelübdes, durch das der König sich zur sofortigen Austreibung der Juden wollte verpflichtet haben[2]). Menachem b. Mose Jehuda reiste an das kaiserliche Hoflager nach Wien und setzte durch, dass die heiligen Bücher endlich freigegeben wurden[3]). Nicht weniger als zehn Mal, vielleicht noch öfter, liess sich Erzherzog Ferdinand, der ahnungslose Urheber dieses ganzen Unheils, dazu herbei, mit beweglichen Bitten für sie einzutreten[4]). Einmal wagte er sogar das Bedenken geltend zu machen, dass das scharfe Vorgehen gegen die Juden bei den andern Nationen nicht wohl ausgelegt werden könnte[5]) und darauf hinzuweisen, dass nur längere Fristen für ihren Aufenthalt etwas nützen könnten, weil, wenn ihnen aller Wegen nur die Zeit von einem halben Jahre zum andern gegeben werde, sie darunter „alles ihres Vermögens ausgemergelt werden“ müssten[6]). Auch sein Bruder Maximilian bat mehrfach um weitere Duldung für sie[7]), und einmal schlossen sich sogar sein Bruder Karl[8]) und ein ander Mal Maximilians Gattin, die Königin Maria[9]), ihren Bitten an. Selbst

---

[1]) St. C. B., Nr. 8670 u. die Stammbäume daselbst, S. 2965—2970.

[2]) David Gans, a. a. O., Lieben, Gal Ed, Nr. 25. Hock das., S. 20 ff.: “מסר נפשו ולרומי הלך בשבועת [lies: ושבועת] הקיסר יר"ה ע"י האפפיור התיר„ heisst es auf seinem Grabstein.

[3]) Vgl. die Notiz des Isaak Miltenberg in cod. Oxf. 865 u. Hock-Kaufmann, Die Familien Prags, S. 396b. „ראש המשתדלים בין העמים, הציל נפשות וכל הספרים“ lesen wir auf seinem Grabstein. Er starb im (Nissan 5338 =) März / April 1578.

[4]) Am 31. August 1557 (Bondy-Dworsky, Nr. 1287, S. 1012 f.), vgl. die Schreiben des Königs vom 24. Mai, 20. Juni u. 7. October 1558 (Bondy-Dworsky, Nr. 588, 589, 1289, S. 429 f., 1014 f.), vom 18. Februar u. 21. März 1559 (Bondy-Dworski, Nr. 593, 597, S. 433, 435); ferner die Schreiben des Erzherzogs vom 6. März, 8. September und 15. October 1561 (Bondy-Dworsky, Nr. 1297, 1299, 1301; S. 1019, 1021, 1024, vgl. ZGJD. IV, 183) und des Königs vom 27. October 1561 (Bondy-Dworsky, Nr. 631, S. 404 f.), die Schreiben des Erzherzogs vom 24. Februar 1564 (ZGJD. IV, 183 f.) und 11. Februar 1565 (a. a. O., S. 184).

[5]) Im erwähnten Schreiben vom 6. März 1561 (Bondy-Dworsky, Nr. 1297, S. 1019).

[6]) a. a. O., Nr. 1301, S. 1024 f.

[7]) Vgl. die Schreiben vom 13. März 1560 (Bondy-Dworsky, Nr. 611, S. 449), die Schreiben des Königs vom 7. April, 24. Mai und 27. August 1563 (Bondy-Dworsky, Nr. 656, 660, 664, S. 482, 487, 489).

[8]) Schreiben vom 13. März 1560 (Bondy-Dworsky, Nr. 611, S. 449).

[9]) Schreiben vom 25. April 1563 (Bondy-Dworsky, Nr. 1305, S. 1026).

der Staatssekretär in Rom liess sich bewegen, mit Vorwissen des Papstes dem Nuntius Delfino am kaiserlichen Hofe anheimzugeben, für die Juden zu interveniren, jedoch so, dass der Kaiser nicht beleidigt und das Ansehen des Papstes nicht geschädigt werde[1]).

Von neuem wurden Gelder gesammelt. Die böhmische, die mährische, die gross- und kleinpolnische und reussische Landjudenschaft brachten sie durch Selbstbesteuerung auf[2]). Zweifellos werden auch die Glaubensbrüder im Reiche, in Italien und der Türkei Beiträge geleistet haben. Wie hoch die Summen waren, die zusammen kamen, ist unbekannt. Aber wer sie empfing, ist wenigstens trümmerhaft überliefert. Für den Brief, durch den die Ausweisungsfrist vom Juli 1558 bis zum 23. April 1559 verlängert wurde, liess sich der Kaiser fünftausend Thaler zahlen[3]). Etliche Jahre später musste für eine weitere Hinausschiebung von auch nur sechs Wochen eine besondere Zahlung geleistet werden[4]). Um das ganze oder halbe Sümmchen zankte sich der kaiserliche Secretär Niklas Walter mit seinem „edlen, ernuesten, sonder vertrauten lieben Herrn Bruder" und Kameraden Kasper von Lindeg, dem Sekretär Maximilians II. Eine erfolgreiche Verwendung für die Judenschaften von Zülz und Hotzenplotz kostete etwa um dieselbe Zeit zweitausend Gulden[5]).

Schliesslich waren alle Worte vergebens, alle Geldmittel erfolglos aufgewendet. Zeitweiliger Aufschub war das Einzige, was zu erreichen war[6]).

---

[1]) Schreiben d. d. Rom, 31. August 1563 (Bondy-Dworsky, Nr. 662, S. 487).

[2]) RGA. des R. Meir Lublin, Nr. 40.

[3]) Bondy-Dworsky, Nr. 1289, S. 1014 f.

[4]) a. a. O., Nr. 660, S. 487.

[5]) RGA. Meir Lublin, Nr. 40. Die Entscheidung wird etwa ums Jahr 1590 getroffen sein. Der Streit aber war, wie aus dem Tenor hervorgeht, lange rechtshängig. Ob er in unsere Zeit (c. 1562) oder in das Jahr 1582, wie N. Brüll (Jahrbücher IV, 49) will, oder in eine noch spätere Zeit fällt, ist zweifelhaft. Von den 2000 Gulden zahlte damals je ein Fünftel die böhmische, die mährische und die polnische Landjudenschaft. Zum Reste sollte Hotzenplotz, weil die Angelegenheit Zülz besonders anging, dieses Mal 200 Gulden beitragen und erhielt dafür den Anspruch, in etwa weiter vorkommenden Fällen eine gleiche prozentuale Betheiligung der Zülzer zu verlangen.

[6]) Durch Schreiben von Wien 23. Juli 1558 bis zum 23. April 1559 Bondy-Dworsky, Nr. 590, S. 430), am 13. März 1560 bis zum 23. April 1561 (a. a. O., Nr. 611, S. 449), dann bis zum 18. Mai 1561 (a. a. O., Nr. 621, S. 456 f., vgl. Nr. 623, S. 457 f.), darauf bis zum 27. November 1561 (a. a. O.,

Die Fürsten und Stände wollten eben durchaus der Juden ledig werden. Darum erschwerten sie den Einheimischen immer mehr ihren Nahrungsstand und machten den Zuzug neuer Ansiedler nahezu unmöglich. So entwarfen die Stände der Herzogthümer Oppeln und Ratibor im Jahre 1561 unter dem Vorsitz des Landeshauptmannes Hans von Oppersdorf eine neue Landesordnung, die auch für Oberglogau galt, und erlangten ein Jahr später die kaiserliche Bestätigung[1]). Darin handelt Artikel 54 von den Juden und bestimmt, dass die Herren, Prälaten und Rittermässigen Männer nur noch mit ausdrücklicher Genehmigung Seiner Majestät einen Juden zur Ansiedelung in Städten und Dörfern zulassen dürfen. Der Geldhandel blieb ihnen als der einzige Nahrungszweig auch fernerhin gestattet. Nur mussten sie für jedes einzelne Geldgeschäft von nun an die besondere Genehmigung des Grundherren einholen. War die Genehmigung nicht eingeholt, so verfiel die Hauptsumme der Grundherrschaft. Das Gleiche geschah, wenn der Zinsfuss, der auf zwei kleine Heller wöchentlich für die Mark festgesetzt war, überschritten wurde. Ob und wieweit es möglich gewesen wäre, unter den neuen harten Bedingungen auch nur das Leben zu fristen, konnten die bedauernswerthen Opfer dieser grausamen Gesetzgebung kaum noch erproben. Denn schon im Laufe des nächsten Jahres liessen sich die drei bedeutendsten Städte des Landes, Kosel[2]), Oberglogau[3]) und Oppeln[4]) das Recht verbriefen, dass „auf ewige Zeiten in der Stadt, vor der Stadt und allenthalben bei der Stadt kein Jude verbleiben, wohnen und ankommen dürffte.“ Diejenigen aber, die sich

---

Nr. 631, S. 464 f.), bis Ende Januar 1562 (a. a. O., Nr. 635, S. 467 f.), bis 18. August 1562 (a. a. O., Nr. 644, S. 473 ff.), bis 23. April 1563 (a. a. O., Nr. 654, S. 480), bis 12. Juni 1563 (a. a. O. 656, S. 482), bis 24. August 1563 (a. a. O., Nr. 660, S. 487), bis 23. April 1564 (a. a. O., Nr. 664, S. 488), bis 11. November 1564 (a. a. O., Nr. 669, S. 491), bis 10. Juni 1565 (a. a. O., Nr. 678, S. 496 f.), bis 28. September 1565 (a. a. O., Nr. 682, S. 499 f.), bis 53. April 1566 (a. a. O., Nr. 683, S. 900).

[1]) Prag, am St. Michaelistage, 1. Octocer 1562. Vgl. Schickfuss III, 201, 500. Welzel, Kosel, 534. Schnurpfeil, Oberglogau, 41. Görlich, Strehlen, 517. Bondy-Dworsky, Nr. 653, S. 480.

[2]) d. d. Pressburg, 16. September 1563. Vgl. Welzel, Kosel, 132. Bondy-Dworsky, Nr. 665, S. 489.

[3]) d. d. Wien, 27. August 1563. Vgl. Schnurpfeil, 41. Bondy-Dworsky, Nr. 663, S. 488.

[4]) d. d. Wien, 8. November 1563. Vgl. Idzikowski, 122. Weingarten, 262b, neu gedruckt bei Bondy-Dworsky, Nr. 666, S. 489.

gegenwärtig dort aufhielten, sollten „innerhalb des Jahres à dato des ertheilten Kaiserlichen Briefes nach eingeforderten ihren Capitalien, Schulden und verkaufften Häusern, wie nach Bezahlung deren Creysen dessen, was sie schuldig sein, die Stadt ausdrücklich meiden und davon sich wegbegeben, damit kein Jude unter allem ersinnlichen Unterschleiff sich nicht dort aufhalte."

Jetzt war in den so bevorzugten Städten nicht mehr ihres Bleibens. Aus Kosel haben sie sich wohl sofort entfernt. Denen in Oppeln und Oberglogau wurde im Frühjahr 1564 noch einmal befohlen, ihre Häuser an Christen zu verkaufen und sich unweigerlich hinfort zu begeben[1]). Die Oppelner folgten dem Befehl, nachdem ihnen Kaiser Maximilian nichts desto weniger auf die Fürbitte seines Bruders, des Erzherzogs Ferdinand, den Termin des Abzuges bis zum 10. Juni 1565 und nachher nochmals, wenigstens für zwei aus ihrer Mitte, welche die noch schwebenden Geschäfte erledigen sollten, bis zum 23. April 1566 hinausgeschoben hatte[2]). Sie verkauften ihre Häuser[3]) und begaben sich

[1]) Bondy-Dworsky, Nr. 670, S. 491. Am 4. November desselben Jahres schrieb der Kaiser aus Wien noch einmal, dass er die Frist zur Auswanderung für diese beiden Städte nicht verlängern werde (a. a. O., Nr. 675, S. 495).

[2]) Vgl. ZGJD. IV, 184 (d. d. 11. Februar 1565). Bondy-Dworsky, Nr. 678, S. 496 f. (d. d. Wien, 17. April 1565), Nr. 682, S. 499 (d. d. Wien, 18. August 1565) und Nr. 683, S. 500 (d. d. Wien, 4. September 1565).

[3]) Das „Stadtbuch von Oppeln von 1558 bis 1598" enthält Mittheilungen über folgende Hausverkäufe: 1. Das Haus des Benedix Rabbi, auf der Bergekgasse hinechst Petern Steinmetz, eines Tischlers, Haus gelegen, kauft Bastyan Burckhardt, ein Schneider, für 70 Mk. am Dienstag nach Frohnleichnam (6. Juni) 1564. Er zahlt dafür sofort 24 Mk., zu Johanni 6 Mk. und den Rest von 40 Mk. Johanni übers Jahr (fol. 30). — 2. Das Haus des Abraham Baruch, zwischen Andreas Schultz und Matthes Schröter (?) an der Berggasse gelegen, kauft an demselben Tage Yakob Biron, Tuchmacher, für 60 Mk., die er in Raten zu 30, 20 und 10 Mk. bezahlt (fol. 31). — 3. Das Haus des Kokoth [Hanan] Zid, auf der Berggasse zwischen Blasien . . . . und Israelin Judin gelegen, kauft Simon Weber, Rademacher, für 100 Thaler baar Geld, welche sofort bezahlt werden, am Montag nach Egidii (= 4. September) 1564 (fol. 41 b). — 4. Das Haus des Jockel Zid, an der Berggasse zwischen den Häusern der Schlossersfrau Cordula Scholz und Melchior Krebs gelegen, kauft Woytieck Siradsky für 100 Mk. baar am Mittwoch nach [St. Marientag?] (fol. 41 b, Eintrag in polnischer Sprache). — 5. Das Haus des Mardocheus Zid, an der Berggasse neben Hans Ortel und gegenüber dem Hause des Herrn Proßkowky gelegen, kauft Wawrzin Sladek für 80 Mk. baar am Freitag Matth. Apost. (= 21. September) 1564 (fol. 42a, Eintragung polnisch). — 6. Das Haus des Naason Zid, an der Berggasse neben Paul Tratiem gelegen, kauft Wawrzin Kruol für 27 (?) Gulden an

hinweg. Wohin sie sich gewandt haben, ist unbekannt. Wahrscheinlich werden sie in Polen[1]) neue Wohnsitze gefunden haben.

Beharrlicher waren die Oberglogauer. Nicht mit Unrecht verliessen sie sich auf des neuen Kaisers Milde und Versöhnlichkeit und rechneten darauf, dass er die strenge Durchführung der grausamen Maassregeln nicht erzwingen würde. Hierin täuschten sie sich in der That nicht. Noch grösseren Ausschlag aber gab ein anderer Umstand. Der Zins, den sie alljährlich zu zahlen hatten, war eine wertvolle Nutzung der Grundherrschaft. Eben damals war Hans von Oppersdorf, der wegen seiner mannichfachen Verdienste beim Kaiser und den Ständen besonders beliebte Landeshauptmann von Oppeln und Ratibor, in den Pfandbesitz der Stadt gekommen. Selbstverständlich muthete ihm Niemand eine Einbusse in seinen Einkünften zu. Darum duldete man stillschweigend den Fortbestand der Judenschaft in derselben Stadt, für die derselbe Hans von Oppersdorf erst vor Kurzem das Vorrecht, Juden in ihrem Weichbild nimmermehr den Aufenthalt zu gönnen, von seinem kaiserlichen Herren erbeten und erhalten hatte. Ihre Grundstücke brauchten sie nicht nur nicht zu verkaufen, sondern erhielten sogar die Befugniss, einige durch eine Feuersbrunst vernichtete

demselben Tage (fol. 42b). — 7. Das Haus der Samuelin Judin, an der Berggasse zwischen der Judenschul und Bartik Vogels Haus gelegen, kauft Yakab Harttmann um 28 Mk. schwer und 34 Groschen und bezahlt den Kaufpreis sofort am Dienstag nach Matthei (= 26. September) 1564 (fol. 42b). — 8. Das Haus des Pinkus Zid, auf der Berggasse zwischen dem Hause des Hansel, Sohnes der Pinkussin, und der Judenschule gelegen, kauft Martin Skola, Tuchmacher, für 42 Mk. gegen eine Anzahlung von 18 Gulden am Dienstag nach Simon Juda (= 31. October) 1564 (fol. 44a). — 9. Das Haus der Israelin Judin, auf der Berggasse am eck zunechst Simon Weber, Rademacher, gelegen (vgl. oben Nr. 3), wird durch den Rath am Donnerstag nach Joh. Baptista (= 27. Juni) 1566 an Nickel Stübel, Schwarzfärber, um 130 Mk. gegen eine Anzahlung von 30 Mk. und weiteren jährlichen Zahlungen von je 15 Mk. verkauft (fol. 49b). — 10. Die Häuser der Israelin — die also deren zwei besessen hat —, Lauzer, Salomon Pinkasuw (die zur Familie Pinkas gehören) kaufen auf Anordnung des Landeshauptmanns der Bürgermeister, Rath und Geschworene gegen eine Zahlung von 120 bezw. 80 und 50 Mk. an, am Mo. nach dem weissen Sonntag Invocavit (= 4. März) 1566 fol. 47a). Die Angaben bei Idzikowski sind hiernach zu ergänzen und theilweise zu berichtigen.

[1]) Im Jahre 1595 treffen wir in Posen in hervorragender Stellung als Delegierten zur Vierländer-Synode Mordechai Oppler in einer Urkunde vom Sonntag (4. Thammus 555 =) 11. Juni 1595, mitgetheilt von Perles in der MS. 1867, S. 154.

Häuser wieder herzustellen[1]). Noch 1595 hielten sie sich am Orte auf[2]). Von einem regen Gemeindeleben unter ihnen ist nichts bekannt.

Gleichwertige goldene Gründe durchbrachen damals übrigens auch anderweitig zu Gunsten der oder jener Judenschaft das geltende öffentliche Recht. Beim Aussterben der Ratiborer Herzogslinie fiel die Herrschaft Zülz als Domäne an die Krone Böhmen. Im Jahre 1562 versetzte sie der Kaiser an den Grafen Georg Christoph von Proskau[3]). Im Anschlag der Einkünfte bildeten die Steuern der Judenschaft einen wesentlichen Posten. Diese Einnahmen dem Pfandbesitzer dauernd zu erhalten, lag im eigensten Interesse des kaiserlichen Eigenthümers. Sie möglichst zu erhöhen, war der begreifliche Wunsch des Nutzniessers. Auf diesen Grundlagen bestand und wuchs allmählich die Zülzer Gemeinde, die nachmals, etwa nach einem Jahrhundert, zu Ruf und Ansehen gelangte.

Ungleich günstigere Daseinbedigungen für eine gleichartige Entwickelung boten sich in einer anderen Landschaft dar. Seit Beginn des sechzehnten Jahrhunderts war auch das Herzogthum Glogau unmittelbarer Besitz der böhmischen Krone. In der dortigen Landeshauptstadt hatten zu jeder Zeit[4]) sich einzelne Juden das Wohnrecht zu sichern gewusst. Die günstige Lage am Flusse und an der grossen Landstrasse, die lebhaften Handelsbeziehungen nach Osten und Westen, das stete Geldbedürfniss der grossen und kleinen Herren in der Umgegend hielt sie hier immer wieder trotz aller Unbilden und Widerwärtigkeiten fest. Ueber ihre Thätigkeit im Einzelnen fehlt uns zwar Jahrzehnte lang jede Nachricht aus zugänglichen Archivalien[5]), die Thatsache aber, dass

---

[1]) JGZD. IV, 183 f. Die Aktenstücke Bondy-Dworsky, Nr. 678, 682 u. 683 — oben S. 182, Anm. 6 — beziehen sich auf sie. Ob die neben Oppeln und Oberglogau a. a. O. genannte dritte Stadt wirklich Prausnitz ist, erscheint mir zweifelhaft, da von Juden in dieser Stadt aus dieser und früherer Zeit nichts bekannt ist. Die älteste mir bekannte Nachricht über dortige Juden stammt erst aus dem Jahre 1710, als Baruch Buchbinder aus Wilna (St. C. B. Nr. 7847, vgl. S. 3102) dort vorübergehend seine Pressen aufstellte und „100 Segenssprüche" (St. C. B., Nr. 2634) drucken liess.

[2]) Schnurpfeil, Oberglogau, S. 41.

[3]) Zimmermann, Beiträge zur Beschreibung von Schlesien III, S. 136. Bergemann, Löwenberg, S. 604.

[4]) Vgl. oben S. 9, 16, 18, 24, 25, 26, 28, 30, 32, 44, 52, 86, 93, 94, 104 f., 108 f., 146 ff. Anhang S. I, XXXIX, LX.

[5]) Ich kann hier nur auf die von Berndt, Gesch. der Juden in Glogau,

bei jeder ernstlich drohenden Ausweisung sehr einflusseiche Herren sich für sie verwandten mit der Begründung, dass ihre Vertreibung verhängnissvolle Verlegenheiten für alle Stände herbeiführen würde, beweist zur Genüge, wie eng verwachsen mit den wesentlichen Lebensinteressen ihrer Umgebung sie im Laufe der Zeit geworden sind.

Jedenfalls blieben sie unter Kaiser Maximilian hier und anderwärts im Ganzen unbehelligt. Und als nun gar die Nachricht sich verbreitete, dass der Kaiser den in Böhmen trotz Allem immer noch anwesenden Juden den weiteren Aufenthalt in ihren bisherigen Wohnorten, wenn auch unter drückenden Bedingungen, gestattet habe[1]), wagten auch in Schlesien selbst neue Ansiedler hie und da die Niederlassung und sahen, dass man sie friedlich wohnen liess. Herzog Wenzel (VIII, 17) von Teschen erteilte sogar 1575 ausdrücklich dem Juden Marcus die Erlaubniss zum Ankauf eines Hauses in seiner Hauptstadt, wie denn überhaupt die dort geltende Landesordnung die Juden keineswegs grundsätzlich ausschloss, sondern nur ihre geschäftlichen Beziehungen zu den Christen und besonders die Höhe des Zinsfusses gesetzlich ordnete[2]). So zahlreich muss in wenigen Jahren der Zuzug doch geworden sein, dass der Kaiser schon im Jahre 1570 dem Fürstentage den Vorschlag[3]) machen konnte, dass „ein jeder Jude männliches oder weibliches Geschlechts, die im Lande wohnen vnd vber 20 Jahr alt seyn, jährlich 2 Fl. Vngrisch, die vber 10 Jahr alt sein, 1 Fl. Vngrisch und ein frembder Jud, so in dieses Land handelt, auch 1 Floren Vngrisch geben sollte“. Der Vorschlag wurde angenommen. Wie einträglich die Steuer sich gestaltete, ist unbekannt.

Die Milde und Nachsicht aber nahm ein schnelles Ende, als Kaiser Rudolph II. den Thron bestieg und die katholischen Würdenträger mit seiner Genehmigung oder Zulassung den Kampf gegen

---

S. 16 erwähnten „magistratualischen Akten, in denen um diese Zeit über sehr vielerlei Schuld- und Geldverhältnisse mit den Christen vor dem judicium bannitum“ die Rede ist, verweisen.

[1]) Durch Erlass d. d. Prager Schloss, 4. April 1567 (Bondy-Dworsky, Nr. 698, S. 508 ff.)

[2]) Vgl. Biermann, Teschen, S. 284. Die Bestimmungen entsprachen etwa denen der Oppeln-Ratiborschen Landesordnung von 1561/2, nur waren sie milder gefasst. Vgl. auch Bondy-Dworsky, Nr. 880, S.660. Sie galten wahrscheinlich auch für die Herrschaft Pless, vgl. ZGJD. IV, 183.

[3]) d. d. 18. Juni 1570. Schickfuss III, 217. Bondy-Dworsky, Nr. 724 u. 725, S. 527 u. Nr. 728, S. 529.

die neue Glaubensform, die nach den Grundsätzen des tridentinischen Concils als Ketzerei angesehen werden musste, aufnahm. Von Duldsamkeit gegen die Ungläubigen im Lande konnte in solchen Zeiten selbstverständlich nicht die Rede sein. Schon auf dem Fürstentage des Jahres 1580 baten die Fürsten und Stände, dass in der „Herren Fürsten und Freiherren Lande, so auch In Erbfürstenthümern bey Lande und Städten In einer gewissen Deputierten Zeit die Juden ausser Lande gänzlich und eigentlich geschaft werden, doch das zuvor den Juden, Weil die Handlung vnd gewerbe bey allen Nationen frey sein, Inen die Gewerbe Im Lande und In Städten auf den offenen Markten wie zuvor auch frey gelassen werden"[1]. Als im nächsten Jahre der Antrag wiederkehrte[2], liess der Kaiser den Befehl ergehen, dass die Judenschaft sofort bei Verlust ihrer Hab und Güter aus Schlesien weichen müsse und in Zukunft nur noch auf offenen Jahrmärkten ihr Gewerbe treiben dürfe[3]. Schon nach kurzer Frist[4] verstummen die Beschwerden der Stände über diesen Missstand gänzlich. Das ist ein Zeugniss für die Thatsache, dass die Massregel in wenigen Jahren erfolgreich durchgeführt wurde. Wohin die Vertriebenen sich gewandt haben, ist nicht überliefert. Wahrscheinlich werden auch sie sich im nahen Polen angesiedelt haben.

Nur Zülz und Glogau behielten ihre Judenschaften. Dagegen half kein Wünschen und kein Drängen der getreuen Stände. Zwar wurde auch den Zülzern bei der allgemeinen Austreibung von 1582 vom Landeshauptmann ebenso wie den übrigen Juden nur eine halbjährige Frist zur Lösung ihrer Verbindlichkeiten

---

[1]) Breslau Staatsarchiv Fürstentagsbeschl. d. d. Breslau, 17. Juni 1580. Der Beschluss wurde ratificirt d. d. Prag, 18. Juli 1580, vgl. F. Bresl. II, 8 f.

[2]) a. a. O., d. d. Breslau, 2. Mai 1581 und Prag, 21. Juli 1581.

[3]) Der Erlass trägt das Datum 26. März 1582, s. Weingarten, Vindemia judic., p. 835. Walther, Siles. diplom. II, I, c. 24, S. 199. Vgl. Sommersberg II, 442. Die Publikation der Fürstentagsverwilligung, welche auch die Angelegenheit wegen Abschaffung der Juden enthält, erfolgte d. d. Neisse, 6. Mai 1582 (Staatsarchiv F. Bresl. II, 8 f.).

[4]) Vgl. die Fürstentagsverhandlungen d. d. Wien, 26. und 29. Juli, und Breslau, 30. September 1583, und die Publikation des Oberlandeshauptmanns d. d. 9. December 1583, die für die noch anwesenden Juden die Frist zur Ordnung ihrer Angelegenheiten bis zum 23. April 1584 verlängert. Ferner d. d. Prag, 4. u. 10. Februar, 26. März u. 18. October und Breslau, 29. October 1584, 2. u. 10. April 1585, Prag. 8. April, Breslau, 19. April und Neisse, 3. Mai 1586 (Staatsarchiv F. Breslau II, 8 f.).

gesetzt[1]) und der Oberlandeshauptmann im nächsten Jahre, als sie immer noch da waren, unterm 26. Juli von Neuem angewiesen, sie fortzuschicken; dabei „doch aber auch", wie vorsichtig hinzugefügt wurde, den „gehorsamben Fürsten und Ständen gegenüber von vnseretwegen die sach dahin zu richten, damit Inen gleichwohl zu hinlass vnd verkauffung des Irigen vnd Einbringung Irer schulden wie billich geraumbe Fristen gegeben werden"[2]). Das verschlug aber nicht viel. Denn die ihnen „wie billich" gegebenen „geraumben Fristen" waren auch 1591 noch nicht abgelaufen, und die kaiserlichen Fürstentagskommissarien erhielten in diesem Jahre die Instruktion, wegen der „Juden zum Zülz auf unsern eigenthümlichen Herrschaften, und zwar nahe an der Mährisch vnd Polnischen Grenze gesessen, den Ständen zu melden, dass für sie nicht allein aus Stadt und Landschaft, sondern auch anderer ortten mehr ansehnliche Intercessiones bei uns für sie einkhomben, weil sy vor unvordenklichen Zeiten daselbst gewohnet, in der genedigisten Zuversicht, die gehorsamben Fürsten und Stände werden dessfalls weiter keine Beschwer haben"[3]). Was half es, dass „die gehorsamben Fürsten und Stände" erklärten, dass Zülz gar nicht „an der Mährisch und Polen grenze, sondern fast mitten im Lande Schlesien gelegen sei, dazu I. K. M. genädigst wol erachten können, dass es eine grosse Vngelegenheit und Vnbilligkeit wehre, das ein Stand vnd inwohner im Lande für den andern eine progrativa vnd Vortheil haben und nicht gleiche ordnung im Lande solte gehalten werden"[4])? Die Zülzer Juden blieben 1592 und 1593 trotz aller beweglichen Bitten der Stände, bis eben die Fürsten und Stände weiter zu remonstriren müde wurden[5]). Die Antwort, die sie erhielten, lautete immer nur, dass „I. K. M. auch der Juden halber sich so erzeigen wolle, dass sich die gehorsamen Fürsten und Stände verhoffentlichen sich zu beschweren nit vrsach haben sollen."

---

[1]) Idzikowski, Oppeln, S. 122.

[2]) Staatsarchiv Breslau, Fürstentagsbeschlüsse, Orig.-Urk.

[3]) Separatinstruction für die kaiserlichen Fürstentagscommissarien über die Erledigung der Beschwerdepunkte d. d. Prag, 9. November 1591 (Staatsarchiv Breslau, a. a. O.).

[4]) Ausführliche Beschwerdeschrift der Fürsten und Stände d. d. Breslau 25. November 1591 (Staatsarchiv Bresl.).

[5]) Vgl. a. a. O. die kaiserlichen Resolutionen d. d. 21. Juli 1592 und 29. März 1593, in denen der Zülzer Juden, als Antwort auf die Gravamina, mit keinem Wort Erwähnung geschieht.

Ganz in denselben Bahnen verliefen Anfangs die Verhandlungen in Glogau. Hier besassen die Juden zahlreiche Schuldbriefe auf Güter und Grundstücke. Deren plötzliche Kündigung musste in weiten Kreisen schwere Geldnöthe hervorrufen. Der Kaiser wies darum den Landeshauptmann von Bieberstein[1]) an, „bis auf Weiteres die Juden im Glogauer Fürstenthum unvertrieben zu lassen und zu schützen[2]) und ihnen zur Einbringung ihrer Schuldposten und Verkaufung des Ihrigen gebührende Hilfe zu erweisen“. Als sich aber Jahre lang keine Hand rührte, um den jüdischen Gläubigern zu ihrem Rechte zu verhelfen und die Stände immer von Neuem über ihre fortgesetzte Duldung Klage führten, befahl der Kaiser, dass bis Michaelis 1584 alle Schuldverhältnisse zwischen Juden und Bürgern so geordnet sein müssten, dass die Juden ungeschädigt blieben und ungefährdet für Leib und Leben das Land verlassen könnten. Auf ihr „hochflehentliches Anhalten“ wurde ihnen nur noch eine Nachfrist von sechs Wochen bis Martini bewilligt[3]). Die meisten scheinen dann allmählich fortgezogen zu sein. Einzelne, gewiss besonders kapitalkräftige, blieben noch Jahre lang trotz der alljährlich wiederholten Fürstentagsbeschlüsse. Aussergewöhnlicher Gunst erfreute sich damals Israel Benedikt. Mit Unterstützung des Landeshauptmanns beschwerte er sich 1597 beim Kaiser über „etliche Inwohner, die ihm zuwider der gewährten Freiheiten allerlei Widerwärtigkeiten und Drangsale zufügten“[4]). Darauf erhielt er am 30. Juli 1598 die Verwilligung, dass er „im Fürstenthumb Glogau[5]) an orthen, Enden, Städten, Märkten, Flecken nach Erforderung seiner gelegenheit wohnen, Darinnen sicher Handeln und Wandeln und seine hin und wieder aussgeliehenen Gelder und Schulden unVerhindert einbringen und bei seiner Nahrung

---

1) Unterm 15. April und 14. Mai 1582 (Glogauer Stadtarchiv lib. niger II, S. 573, Nr. 163).

2) Berndt, a. a. O., S. 16 f.

3) Glogauer Stadtarchiv a. a. O. II, Nr. 21 u. 22, S. 89 u. 93. Rescripte d. d. Schloss Prag, 15. Juli, und Prag, 4. October 1584.

4) ZGJD. IV, 184, wo übrigens gerade so, wie hie und da bei Bondy-Dworsky, Grossglogau und Oberglogau nicht gehörig auseinander gehalten werden.

5) Der wichtige Zusatz: „so wie auch sonst im Herzogthum Schlesien“, findet sich nicht, wie Berndt, a. a. O., meint, bereits in diesem Schreiben, sondern ist eine Erweiterung der Gerechtsame, die erst Kaiser Matthias am 8. Januar 1615 ihm verliehen hat. Vgl. lib. niger Abth. II, Nr. 165 S. 178.

erhalten werden möge". Auch wurden die Haupt- und Amtleute und alle Obrigkeiten des Fürstenthums angewiesen, ihm keine Verhinderung zuzufügen, „noch in ichts eigenmächtig gegen Ihn und die seinigen bey Vermeidung Unserer Straffe und Ungnade vorzunehmen und ihm zur Einforderung seiner Schulden unweigerlich Hilfe zu leisten"[1]. In einem besonderen Schreiben[2] wurde dem Rath mitgetheilt, dass der Kaiser dem Landeshauptmann auferlegt und befohlen habe, dem Juden von seinetwegen alle billige Hilfe zu ertheilen, und ingleichen jetzt dem Rathe anzubefehlen, den Juden nicht allein gebührlich zu schützen, sondern auch bei den Zünften diese gewisse Verfügung zu thun, dass nichts Gewaltthätiges gegen ihn vorgenommen werden dürfe. Und in einem Postscriptum wurde abermals der ernste Befehl hinzugefügt, dass, nachdem „gedachter Benedikt, wie auch andere Juden zu Glogau, das Privilegium auf gewisse Jahre erlangt haben, es vor die anderen Juden bei solcher Begnadigung bei des Kaisers unnachlässlicher Strafe und Ungnade allerdings unperturbirt verbleiben" müsste[3]. Diese kaiserlichen Erlasse waren die gesicherte Grundlage, auf der in wenigen Jahrzehnten in Glogau eine neue Gemeinde zu schöner Blüthe gelangte.

Ueber die inneren Verhältnisse der Judengemeinden, die im 16. Jahrhundert in Schlesien bestanden haben, fehlen uns die Nachrichten. Nur der Name eines Mannes, der in diesem Lande gelebt und schon bei seinen Zeitgenossen ein hohes Ansehen genossen hat, klingt zu uns herüber. R. Benjamin aus Schlesien[4], der mit seinem vollen Namen R. Benjamin Aharon b. Abraham Slonik[5]) hiess, war der erste schlesische Jude, der litterarisch

---

[1]) Cod. 99 der Bibliothek unseres Seminars, S. 8—12. Glogau Stadtarchiv lib. niger Abth. II, Nr. 164, S. 576. Das Privilegium wurde von den späteren Kaisern am 8. Januar 1615, 6. October 1622, 21. November 1631, 11. August 1650, 16. Juli 1659 und 29. November 1708 bestätigt und erweitert.

[2]) d. d. Prag, 1. August 1598. Lib. nig. a. a. O., Nr. 171, S. 596.

[3]) Das. S. 598. Im Schreiben an Benedikt ist von „gewissen Jahren" nicht die Rede.

[4]) „מהר״ר בנימן ממדינת שלעזייא", schreibt R. Joseph b. Mose Gerson ha-Cohen in seinem RGA. שארית יוסף, Nr. 47. An der Identität mit R. Benjamin Aharon Slonik ist nicht zu zweifeln, wenn man die Randglosse 1 zu טור י״ד am Ende der RGA. משאת בנימן (ed. Metz, fol. 90b) mit der Antwort des R. Joseph ha-Cohen a. a. O. vergleicht. Auch R. Meir Lublin nennt unseren Autor in seinem RGA. 110 u. 112 nur „הגאון הישיש מהר״ר בנימן."

[5]) סלניק. Was dieser Zuname bedeutet, weiss ich nicht. Ueber R. Benjamin vgl. St. C. B., Nr. 4543 und Dembitzer, כלילת יופי I, fol. 21a ff., Anm.

thätig war und einige Bücher geschrieben hat, die ihm auch bei der Nachwelt Ehre und Anerkennung gesichert haben. Zu welcher Zeit, an welchem Ort und wie lange er hier gelebt und gewirkt hat, ist unbekannt. Ob er etwa der Benedix Rabbi, dem wir c. 1560 in Oppeln begegnen, gewesen ist, muss unentschieden bleiben[1]). Dass aber in dieser Zeit bitterer Noth und tiefer Demüthigung unter diesen durch beschimpfende Abzeichen als Auswurf der Menschheit gekennzeichneten und zu Wucherern und Marktziehern herabgewürdigten Menschen ein ernsten Studien hingegebener Mann leben konnte, der die erstaunliche Thatkraft besass, seine anderswo erworbene Gelehrsamkeit hier auf diesem dürren Boden, abgesondert von wissenschaftlichem Verkehr und geistiger Anregung, zu pflegen, zu erweitern und zu vertiefen, ist fürwahr ein Ehrenzeugniss für die unzerstörbare sittliche Kraft und den unvertilgbaren Idealismus der so schwer heimgesuchten Gemeinschaft, der er angehörte.

R. Benjamin war in Grodno geboren[2]) und wurde ein Schüler der berühmtesten Talmudmeister jener Tage, des R. Salomo Luria[3]) in Lublin und R. Mose Isserles[4]) in Krakau, die anerkannter Maassen

---

[1]) Vgl. oben S. 184, Anm. 3. Unmöglich ist es nicht. Im RGA. 80 berichtet er, dass er gegen Ende der Tage des R. Mose Isserles (gest. 1. Mai 1572) und etliche Jahre nachher in Krakau gelebt habe (גם בק״ק קראקא שהייתי דר לשם בסוף ימיו של רמ״א ז״ל ולאחר מיתו כמה שנים). Er könnte sich also nach 1566 in Krakau niedergelassen haben. Im RGA. 21 äussert er sich übrigens: „כשבאתי לארץ הזאת“; nur sagt er leider nicht, in welches Land und woher.

[2]) „Rabi Biniamin d'Harodono“ nennt ihn „Rabi Giacob Halpron Hebreo,“ d. i. R. Jacob b. Elchanan Heilprun (vgl. St. C. B. 5539) auf dem Titelblatt der italienischen Uebersetzung (Padua, 1625, 4), die er von seinem Frauenbüchlein angefertigt hat. Das von demselben Jacob Heilprun verfasste Compendium der Commentare Abravanels zum Traktat Abot und zur Pessach-Haggada (Lublin, 1604, 4) ist beiläufig meines Wissens das einzige Buch, zu dem R. Benjamin eine Approbation unterschrieben hat. Er nahm damals an der Vierländer-Synode in Jaroslau theil.

[3]) Er führt ihn an in seinen RGA. 2, 8, 27, 28, 50, 51, 62, 71, 76 und in den Randglossen zu טור א״ח, Nr. 1 u. 6 und zu י״ד, Nr. 5.

[4]) Er citirt ihn in seinen RGA. 11, 41, 47, 80, 95 und in den Randglossen zu טור אה״ע, Nr. 1. — Ferner war sein Lehrer R. Salomo b. Jehuda, den die Zeitgenossen, im Vergleich mit R. Salomo Luria, R. Salomo II nannten. Er stand an der Spitze der grossen Lehrhäuser in Krakau und Lublin, die zu den berühmtesten jener Zeit gehörten. R. Benjamin citirt ihn in seinem RGA. 101 und in den Randglossen zum טור א״ח, Nr. 3 u. 4. Für seine ausserordentliche wissenschaftliche Bedeutung zeugen allein schon die ihm anvertrauten Aemter, wenn gleich an Einfluss und Ansehen er erst in zweiter Linie stand vgl. Dembitzer, כלילת יופי I, 21a, Anm. und II, 17a ff.

die klassische Blüthezeit der halachischen Studien in Polen heraufgeführt haben. Selbstverständlich widmete er demselben umfangreichen Arbeitsgebiet seinen Fleiss, seine Kraft und seine mannichfache Begabung. Den gesammten Wissensstoff, der im Talmud, seinen Commentatoren und Glossatoren, in den halachischen Compendien und Codices und in der weitschichtigen Litteratur der Rechtsgutachten und „Neuigkeiten“ vorlag, machte er sich so zu eigen, dass er mit freier Selbstständigkeit darüber verfügte. Die litterarische Bewegung seiner Zeit verfolgte er mit ausserordentlicher Gewissenhaftigkeit[1]), und es gab kein neues Buch von Bedeutung, dem er nicht sofort seine Untersuchungen gewidmet hätte. Mit gebührender Ehrfurcht blickte er auf die glänzenden Leistungen seiner Vorgänger hin. Aber grösser als die Ehrfurcht war seine Liebe zur Wahrheit und sein Eifer für das Recht. Mit begreiflichem Selbstbewusstsein und grosser Entschiedenheit, und dabei doch mit einer gewissen bescheidenen Zurückhaltung, wusste er, wenn es ihm nöthig schien, seine abweichende Meinung selbst gegen die anerkanntesten Autoritäten[2]) freimüthig auszusprechen und zu vertheidigen. Niemals liess er sich dabei von seinem unleugbaren Scharfsinn zu unfruchtbaren Klügeleien und blossen dialektischen Spitzfindigkeiten und Haarspaltereien verleiten. Es ist kein Wunder, dass die Zeitgenossen einen Gelehrten dieses Schlages bei den täglich neuen Fragen des praktischen Lebens gern und mit Vorliebe um Rath und Auskunft baten. Die berühmtesten Männer jener Tage unterhielten einen gelehrten Briefwechsel mit ihm: R. Abraham ben Joël Aschkenasi Katzenellenbogen, Rabbiner in Krakau[3]); R. Abraham Chajjim

---

[1]) Die 1574 in Lublin gedruckten RGA. Sal. Lurias (Nr. 8, 33, 51, 62, 71, 76), die 1590 in Krakau erschienenen RGA. des R. Joseph ha-Cohen (Nr. 38, 51), das 1595 erschienen ס' התרומות (Nr. 32), die 1590—1598 erschienenen Werke Mord. Jafes (Nr. 11, 21, 62) kannte er bereits und entschuldigte sich, dass er Sal. Lurias Noten zu den „Pforten“ Isaaks von Düren, die 1599 in Basel herauskamen, noch nicht gesehen habe (Nr. 50).

[2]) Er polemisirt gegen R. Salomo Luria (Nr. 27, 28, 50), gegen Joseph Caro und R. Mose Isserles (Nr. 41, 47), gegen Joseph ha-Cohen (Nr. 38, 40), gegen R. Mose Meth (Nr. 46), gegen Josua Falk ha-Cohen (Nr. 49, 75) und einmal mit ganz besonderer Schärfe gegen R. Mordechai Jafe (Nr. 21, vgl. auch Nr. 79), dessen Leistungen er übrigens gelegentlich (Nr. 62) auch gebührend anerkennt.

[3]) Nr. 98. Er nennt ihn seinen Verwandten. R. Abr. Katzenellenbogen wird sonst noch in den RGA. des Meir Lublin (Nr. 14) und des Abr. Rapaport

b. Naftali Zwi Hirsch Schor, Rabbiner in Bels[1]); R. David Elkusch ha-Lewi, Rabbiner in בוילאה[2]); R. Eliëser ben Jeremia Jakob Aschkenasi[3]), Rosch-Jeschibah in Posen; R. Meschullam Feibisch, Rabbiner in Krakau[4]); R. Jochanan b. David Essrim we-arba ha-Levi[5]), Rosch beth-Din in Lemberg; R. Jakob[6]), Rabbiner in Hotzenplotz; R. Joseph Kasi[7]), Rabbiner in Lemberg; R. Josua Falk b. Alexander ha-Cohen[8]), Rosch-Jeschibah in Lemberg; R. Liwa, Rabbiner in Satanow[9]); R. Meir[10]), Rabbiner in Lemberg; R. Mordechai b. David ha-Cohen[11]), Rosch-Jeschibah in Lemberg; R. Mose b. Abraham Meth[12]), Rabbiner in Przemysl; R. Mose b. Menachem Mendel[13]), Rabbiner in Wladimir; R. Salomo Ephraim b. Abraham Lunczyc[14]), Rabbiner in Prag; R. Seligmann in שדה לבן[15]) und R. Süsskind b. Elchanan

---

איתן האזרחי (Nr. 27, 68) erwähnt. Er starb Donnerstag (6. Ijar =) 30. April 1637. Vgl. Ghirondi, א 14. Michael, Or ha-Chajim, Nr. 118. Buber, אנשי שם, Nr. 5.

1) Nr 88. Er war ebenfalls sein Verwandter. Er starb Ende (Tebeth) 1632 und liegt in Lemberg begraben. Vgl. Asulai I, ה 46. St. C. B., Nr. 4315. Buber, Nr. 4.

2) Nr. 23, 24. Auch mit R. Meir Lublin, RGA. 76, stand er in Verbindung. Abr. Rapaport (fol. 53c) hielt ihm eine Leichenrede. Vgl. Buber, Nr. 132.

3) Nr. 90. Er approb. u. A. das ס׳ נחלת יעקב des Jakob b. Naftali aus Gnesen.

4) Nr. 46. Auch R. Meir Lublin erwähnt ihn (Nr. 81). Er starb Dienstag (18. Tischri =) 17. October 1617, vgl. Friedberg, לוחות זכרון, 2. Aufl., S. 11.

5) Nr. 97. Er starb in Lemberg vor 1639, vgl. Buber, Nr. 210.

6) Nr. 3.

7) Nr. 22. Er starb in Posen, vgl. Dembitzer I, 19b, עיר תהלה, S. 25, האסיף II, 399 und Ph. Bloch in האשכול I, S. 151 ff.

8) Nr. 12 u. 24 sind von ihm verfasst. Nr. 13, 22, 49, 75 — vgl. dazu RGA. Meir Lublin, Nr. 122 — sind an ihn adressirt. Vgl. ferner Nr. 16, 31 u. 88. Er wird citirt von Abr. Rapaport, Nr. 1, 3, 17, 25. Vgl. über ihn St. C. B. 6042 und Buber, Nr. 197. Er starb am (19. Nissan =) 29. März 1614.

9) Nr. 78, vgl. RGA. Meir Lublin, Nr. 24, wo allerdings der Zusatz ha-Levi fehlt.

10) Nr. 88, vgl. Dembitzer I, 44, Buber, Nr. 347.

11) Nr. 98, auch citirt von Abr. Rapaport, fol. 9c. Er starb hochbetagt (1. Nissan =) 3. April 1631, Buber, Nr. 366.

12) Er verf. Nr. 14, 45. An ihn ist Nr. 15, 16, 44 gerichtet. Er starb 1606 (fol. 57b). Er war des Verfassers Mitschüler und Verwandter. Vgl. St. C. B., 6416.

13) Nr. 109. Vgl. Abr. Rapaport, fol. 60b und Mose Nerol, ברכת טוב, fol. 107b. Dembitzer I, 44a. Perles in der MS. 1865, S. 90. Er starb 1640/1.

14) Nr. 16. Er starb 3. März 1619. Vgl. St. C. B., 4898. Michael, Nr. 501.

15) Nr. 63.

ha-Levi[1]), Rosch-Jeschibah in Lemberg. Dazu kamen noch seine beiden gelehrten Söhne R. Jacob[2]), der selbst in anerkannter Weise litterarisch tätig war, und R. Abraham[3]), Rabbiner in Bresc. Lit., sein rühmlich bekannter Schwiegersohn R. Chajjim Menachem Man ben Isaak[4]), Rabbiner in Wien, und sogar schon sein Enkel Feiwel[5]), an dessen Scharfsinn und Gelehrsamkeit der Grossvater seine Freude hatte, und noch einige andere Gelehrte[6]).

Dabei gewähren uns seine Rechtsbescheide manchen interessanten kulturhistorischen Einblick in die Zeitverhältnisse, unter denen er lebte. Mit grosser Empörung eifert er gegen den Wucher[7]), gegen den Missbrauch, die Vorbeter nicht nach der Gottesfurcht, sondern nur nach der Stimmbegabung auszuwählen, und gegen den Unfug, die Gebete nach Theatermelodien absingen zu lassen[8]). Dem Anspruch eines Privatlehrers, die gesammte Jugend einer Gemeinde zu unterweisen, tritt er energisch entgegen. Im Interesse des Jugendunterrichts müsse freier Wettbewerb in diesem Bereiche herrschen[9]). Denn der Jugendunterricht lag hie und da sehr im Argen, und bitter klagt R. Benjamin darüber, dass in einigen Orten Reussens völlige Analphabeten zur Thora aufgerufen werden[10]). Arendenpacht[11]) und Branntweinbrennerei[12]) waren damals wichtige Gewerbe der Juden. Wir erfahren von lebhaftem Handel, den die galizischen Juden nach der Walachei trieben und von den Waaren, die sie

---

[1]) Nr. 34, 47. Er war ein Verwandter des Verfassers. Vgl. auch RGA. des R. Meir Lublin, Nr. 53 u. 104. Er starb am (13. Nissan =) 24. März 1604. Buber, Nr. 155.

[2]) Nr. 57, 58, 59, 60, 67, 70, 71, 89, 101, 110, vgl. Abr. Rapaport, fol. 58b. St C. B. 5507.

[3]) Nr. 21, 50, 63, 99, 100, vgl. Nr. 56. Der Zusatz zu Nr. 25 ist von ihm verfasst. Vgl. עיר תהלה, S. 26, 154. Dembitzer I, 21a f.

[4]) Nr. 102, vgl. auch Mose Nerol I, 16a, 19b, 39c, 92a, 94a; II, 2c, 7b. 8c, 9c, 10b. S. Kaufmann, Letzte Vertreibung der Juden aus Wien, 42 ff. und über seine weitere Nachkommenschaft Dembitzer, a. a. O. Seine Frau hiess Leah und starb zu Lebzeiten des Vaters (Nr. 82).

[5]) Nr. 95.

[6]) Z. B. R. Eliëser Jeruschalmi (Nr. 10), Elimelech ha-Cohen (Nr. 36), sein Verwandter R. Mendel (Nr. 80) u. R. Schmeril (Nr. 6).

[7]) Nr. 34.

[8]) Nr. 6.

[9]) Nr. 3.

[10]) Nr 62.

[11]) Nr. 27, 28.

[12]) Nr. 43, 58, 59.

ein- und ausführten[1]). Unser Autor kennt nur wohl organisirte Gemeinden, in denen überall statutengemässe Ordnung herrscht[2]). Die Steuern an die Grundherrschaft mussten von allen Juden gleichmässig getragen werden. Nur Vorspanndienste sind je nach den Umständen davon ausgeschlossen.[3]) Er äussert sich eingehend über das Maass der Ehrfurcht, das hebräische Druckschriften zu beanspruchen haben[4]), macht interessante Mittheilungen sogar über die Kleidertracht seiner Zeitgenossen, über Hut und Mütze, Stock, Mantel und Kragen[5]). Der Theorie und Praxis der Kalenderkunde widmete er eingehende Studien[6]). Das Buch, das er darüber geschrieben hat[7]), ist leider nicht erhalten. Auch seine Chaliza-Ordnung[8]) ist verloren gegangen. Selbst Krankheit, Schwäche und Alter[9]), besonders Augenleiden und drohende Erblindung[10]) durften ihn an dem Fleiss und Pflichteifer, mit dem er die aus aller Welt[11]) einlaufenden Anfragen erledigte, nicht ernstlich hindern. So ist die Sammlung seiner Rechtsbescheide, die nach einem Schriftwort[12]) den Titel משאת בנימן trägt, in Wahrheit eine Ehrengabe für die einschlägige Litteratur geworden.

Nicht minder köstlich ist die andere Gabe, die wir ihm verdanken, sein „Frauenbüchlein", das zwar zunächst auch der religiösen Praxis dienen will, aber für einen ganz anderen Leserkreis bestimmt ist. Zu allen Zeiten waren nämlich die Exegeten und Gesetzkundigen zugleich auch die Sittenlehrer unseres Volkes. „Bei einem verfolgten Stamme, bei einer verleumdeten Religion[13]),

---

[1]) Nr. 29, 43, 44, 45, 68, 105.

[2]) Nr. 33.

[3]) Nr. 3.

[4]) Nr. 99, 100.

[5]) Nr. 80.

[6]) Nr. 9, 101.

[7]) Es trug den Titel ס' עברונית, a. a. O.

[8]) Nr. 10.

[9]) Nr. 36, 98, 106.

[10]) Nr. 62.

[11]) Aus Bar (Nr. 106), בוילאה (Nr. 23, 24), Buczacz (Nr. 88), Czortkow (Nr. 104), קוטניא in der Walachai (Nr. 29), Galatz (Nr. 45, 105), Hotzenplotz (Nr. 3), Jaslowitz (Nr. 2, 105), Jassy (Nr. 44, 68), Kolomea (Nr. 22), Krakau (Nr. 7), Lemberg (Nr. 7, 29, 44, 88, 112), Podhaic (Nr. 16), Posen (Nr. 90), Prohobycz (Nr. 22), Przemysl (Nr. 14), Satanow (Nr. 7), Sniatyn (Nr. 65, 68, 105), Skala (Nr. 29, 88, 104), Wien (Nr. 175) und שדה לבן (Nr. 63).

[12]) 1. M. 43, 33. Es ist selbstverständlich zugleich eine Anspielung auf seinen Namen.

[13]) Zunz, Zur Geschichte und Litteratur, S. 122. — Zur Materie vgl.

ist es wichtig, das in Erinnerung zu bringen.“. Nach dem Vorbild der grossen Meister hat darum auch R. Benjamin diesen Weg der Belehrung eingeschlagen. Er schrieb sein „סדר מצות הנשים“, ein sehr schön Frauen-Büchlein[1]), „aber nit wie allerhand teutsche Büchlein mit Geschichte oder Historie zu leienen, sondern gar dienlich zu der נשמה *[Seele]* in alle דינים *[Vorschriften]*, wie sich eine fromme Frau in ihre Gebote . . . verhalten soll.“ Selbstverständlich sind darin mit erschöpfender Gründlichkeit, und dabei doch mit Ernst, Anmuth und Herzlichkeit die unentbehrlichen halachischen Regeln über Niddah, Challah und Hadlakah vorgetragen. Aber mit der Wiedergabe des immerhin trockenen Materials hat sich R. Benjamin keineswegs begnügt. Er hat vielmehr ein wahres Schatzkästlein sittlicher Belehrungen über Herzenseinfalt, Keuschheit, Kindererziehung und die Grundlagen ehelichen Friedens und häuslichen Glückes hinzugefügt. Statt aller Auseinandersetzungen hier einige knappe Proben:

> „Libe tochter[1]), du must gedenken zu loben den allmechtigen Got יתברך שמו *[dessen Name gepriesen sei]*, der dir das leben hat geben, un' der dich un' deine Kinder tut

---

Steinschneider, Allgem. Einleit. in die jüd. Litteratur des Mittelalters in der JQR. XV, 215 ff. XVII, 552 f., 577.

[1]) So lautet der Titel der ersten Ausgabe, die in Krakau 1577, 4 erschienen ist (St. C. B. 4513, 3). In späteren Ausgaben — Steinschneider, a. a. O., zählt deren sechs bis 1714 auf — steht statt dessen ספר מצות נשים (Dessau 1699 und Frankfurt a. M. 1714) oder הנשים (Frankfurt a. M. 1768 und Fürth 1776) und in beiden letzteren noch dazu der oben im Text im Auszug mitgetheilte weitere Zusatz. Die späteren Herausgeber scheinen sich Kürzungen und Erweiterungen erlaubt zu haben, deren Umfang im Einzelnen nur durch genaue Vergleichung der Ausgaben festgestellt werden könnte. Ich habe mir ausser der italienischen Uebersetzung nur vier meist jüngere Auflagen, die zu einer solchen Vergleichung nicht ausreichen, verschaffen können. Wie grosse Verwirrung über den Charakter des Buches selbst und sein Verhältniss zu dem älteren מצות הנשים (Venedig, 1552, 8) und zu dem jüngeren Weiberbuch des Schmelke b. Chajjim aus Prag herrscht, kann man z. B. aus den zahlreichen falschen und widerspruchsvollen Angaben sonst so zuverlässiger Bibliographen wie Benjakob (OS. מ 2049—2053, ב 140, ו 128) und Michael (Nr. 595) ersehen, vgl. die Bemerkung Steinschneiders zu OS. ו 128. Nach den Mittheilungen Steinschneiders über die Auslassungen in der mir nicht zugänglichen ed. Dessau (St. C. B. 4543, 7) möchte ich annehmen, dass die mir vorliegenden jüngeren Ausgaben (darunter auch Frankfurt a. M. 1768 und Fürth 1776) Neudrucke der Dessauer Ausgabe sind. Die Baseler Ausgabe und die italienische Uebersetzung scheinen die ganze editio princeps wiederzugeben und deren Einteilung in 139 kurze Kapitel zu folgen. Nur in der Numerirung weichen beide hin und wieder um eine Ziffer von

derneren. Drum acht, das du ver allen Dingen tust oren *[orare, beten]*. Und wenn du hast ausgeort[2]), so gib deinem Vich zu essen un' zu trinken, e wen *[bevor]* du deine Kinder anziehst un' e du sie aus dem Bett auf hebst . . . den der פסוק *[Schriftvers]* spricht: יודע צדיק נפש בהמתו, der erst פשט *[einfache Wortsinn]* is: der צדיק *[Fromme]*, der weiss, das er soll seinem Vich zu essen und zu trinken geben bei Zeiten. Nun sihstu wol, wenn einer sein Vieh recht aus wart, der is geheissen ein צדיק *[Frommer]*".

„Und wenn du hast nun deinem Vich zu essen gegeben[3]), so ker dein Haus dann aus, tu *[ziehe]* du dein Kinder an und wasch sie ihr Hend, und lerne sie die ברכה *[den Segensspruch]* über die Hend und die פסוקים *[Schriftworte]*, die man flegt den Kindern für zu sagen, und halt sie an zu תורה *[Gottes Wort]* und מעשים טובים *[guten Werken]*, wenn das trifft niemanz mehr as die Frauen, as der פסוק *[das Schriftwort]* spricht (Spr. Sal. 1, 8): hör, mein Sohn, Strafung dein*[es]* Vater*[s]*, und nit du sollst verlasen Lernung deiner Mutter. Denn der Vater is den ganzen Tag nit in den Haus der heim und kann sie nit strafen, aber die Mutter is immer darin der heim und sicht all's und hört all's, was die Kinder tun. Und halt sie, die Mutter, nit die Kinder zu תורה und מעשים טובים und macht inen nit zum רבי *[Lehrer]* gehn lernen, so is es all's verloren und tut nimmer gut. Und das is ir Beiden, Vater und Mutter, Lohn, das man muss die Kinder zihn und strafen und דרך ארץ *[Lebensart]* lernen, die, weil sie klein und jung sein, da bleiben sie all ihr Leb Tag derbei, as der פסוק spricht (Spr. Sal. 22, 6): Sich und gewehn den Jungen in den rechten Weg, auf, wenn er alt wert, lasst er nit dervon und bleibt frumm . . ."

„Auch sich auf[4]) wenn dir ein armer Mensch kommt in dein Haus, so mach, das du es liplich ansichst und liplich

---

einander ab. Ich bin übrigens im Text zum Teil der sehr schönen Auswahl gefolgt, die Grünbaum in seiner jüdisch-deutschen Chrestomatie (Leipzig, 1882), S. 265 ff., gegeben hat.

[1]) Aus Kap. 4.

[2]) Aus Kap. 5.

[3]) Aus Kap. 7.

[4]) Aus Kap. 8.

ontfangst. Und tu iklichen Mensch ehren, darnach es dirs Gott hat tun bescheren, so wert sich dein Gut und dein Hab meren . . . . Drum gedenk, dass ich dich neiert lernen will dein Nütz und dein Gut's, und denk auf keiner Büberei, da mit Gott, der allmechtig, gelobit sei. Amen."

„Den Mannen will ich auch sagen[1]), dass sie schuldig sein zu ehren ihre Weiber, als wenn ihr selbst Leib, denn unsere חכמים ז"ל *[Weisen, deren Andenken gesegnet sei]* sagen (Sanhedrin 76b): ihr Mannen, seit gewarnt und tut ehren eure Weiber, dass von des wegen wert ihr reich wern und wert ברכה *[Segen]* und הצלחה *[Glück]* haben in all eurn Werken. Und die frumme Weiber sein die Zierung und die Kron von ihren Mannen, wenn sie is ein Gab von Gott יתברך *[gelobt sei er]*, und sie is in גן עדן *[im Paradiese]* beschaffen geworn und der Mann heraussen. Und will der Mann ein מלך *[König]* sein, so soll er sein Weib lassen eine מלכה *[Königin]* sein. Sich und nehm das Bei spil von dem Hahn, der is ein מלך und tragt die Kron, und die Henne ist die מלכה und tragt auch die Kron. Wenn der Hahn ezwas Gut's hat, so schreit er und ruft die Henn auch darzu. Also soll der Mann auch tun. Und die Frau soll den Mann dennocht auch unter tenig sein und soll gross Achtung auf ihm haben; wenn er schon schilt oder flucht, so schweig du stil und geh ihm aus dem Weg. Sieh, wie die Henn tut, dass, wenn der Hahn zornig is und geht um die Henn und brumt und schlagt die Füs an sein Fligel, so schweigt die Henn still und geht ihr Wegs. Also solstu auch tun" . . .

„Drum sichstu, liebe Tochter[2]), dass es all's an der Frau liegt, חיי עולם הזה וחיי עולם ה״א *[das Leben in dieser und in jener Welt]* . . . Denn das Leben, das wir leben in den leidigen Golus, das heisset nit Leben, denn wir haben בעוונות *[um unserer Sünden willen]* kein Ruh, noch kein Rast, den all ihr Gedanken von den Feinden sein neiert auf uns. Darum spricht die תורה (Koh. 9, 9): Sich Leben mit der Frau. Dass, wenn die Frau gute מחשבות *[Gesinnungen]* hat, so macht sie, dass sie gewinnt gute Kinder, die da

---

[1]) Aus Kap. 102.
[2]) Ende von Hilch. Niddah in den jüngeren Ausgaben.

sein würdig und machen das דור *[Geschlecht]* würdig, dass wir wern אם ירצה השם *[so Gott will]* זוכה *[würdig]* sein, dass משיח *[der Messias]* kommen sol in unseren Tägen. Da wern wir erst recht leben und fröhlich sein und all unser Leid vergessen . . . und עולם הבא *[das ewige Leben]* erben und in Ewigkeit nimmer sterben, als der פסוק spricht (Jes. 28, 8), und das meint also: die Frauen haben גורם gewesen *[verursacht]* das Sterben mit ihrem Apfel Essen; und mit ihrer Frumkeit, dass sie sich halten, wie oben steht, werden sie wieder גורם sein, dass das Sterben wert aufhören, und man wert nimmer weinen noch trauern, und von allin פנים *[Angesichtern]* wern ab gewischt alle Trähren, und in der Welt *[wird]* wohl liegen, der sich hat wohl gebett *[gebettet]*, also hat es Gott der Herr geredt. Das soll geschehn bald in unsern Tagen, darauf sollen wir Amen sagen."

Die ersten Auflagen dieses Büchleins — mindestens deren drei — hat R. Benjamin selber noch erlebt. Dagegen scheint die Sammlung seiner Rechtsbescheide[1]) erst nach seinem Tode erschienen zu sein. In seinen letzten Lebensjahren war er in Podhaic[2]) als Rabbiner thätig. So unbedeutend am Ende die Gemeinde war, so hoch ehrten die Zeitgenossen deren gelehrtes Oberhaupt. Immer wieder finden wir R. Benjamin im Ausschuss der Vierländer-Synode[3]), die damals auf dem Gipfel ihres Einflusses stand. Jahr und Tag seines Todes sind unbekannt, doch scheint er in aussergewöhnlich hohem Lebensalter aus der Welt gegangen zu sein[4]). Den Beginn des 193. Sonnencyclus im Frühjahr 1616 hat er wahrscheinlich noch erlebt[5]).

Seine Geisteswerke haben ihn überdauert und sein Andenken lebendig erhalten. Besonders das „Frauenbüchlein" wird heute noch im Osten Europas nicht selten aufgelegt und gewiss fleissig benutzt und gelesen. Als er es zum ersten Male erscheinen liess, kämpften seine schlesischen Glaubens-

---

[1]) Sie erschien 1633 in Krakau.

[2]) Nr. 16.

[3]) Z. B. Nr. 75, 76, 77. Approb. zu קצור אברבנאל, vgl. oben S. 192, Anm. 2.

[4]) Er wird wiederholt als ישיש und זקן מופלג bezeichnet.

[5]) Nr. 101. In seinen Bescheiden finden sich übrigens folgende Daten: 1594 (Nr. 9), 1596 (Nr. 44), 1602 (Nr. 10), Sommer 1603 (Nr. 23), 1605 (Nr. 45), Donnerstag, 24. Juni 1610 (Nr. 62), 1611 (Nr. 75, 77), 1612 (Nr. 76, 88), 1616 (Nr. 101, 104).

brüder den letzten aussichtslosen Kampf um das Heimathsrecht auf der Scholle, die ihre Ahnen vor nahezu einem halben Jahrtausend, ebenso zeitig wie die Deutschen, vielleicht noch zeitiger, betreten haben. Als freie Männer, unbeschränkt in ihrem Erwerbsleben und unbehelligt in ihren Glaubensmeinungen, waren sie ins Land gekommen[1]). Wie eine Sache, wie eine mehr oder minder werthvolle „Nutzung“ behandelt, die für die grossen Herren wohl nicht mehr einträglich genug war, mussten sie jetzt, gesetzlich und gesellschaftlich geächtet und wegen ihres „Unglaubens“ allgemein verhasst, zum Wanderstabe greifen. So endigte für sie das Jahrhundert der Reformation.

---

[1]) Oben S. 4 f.

Anhang VI.

Aus den Akten über den Jägerndorfer Judenmord.

(Kgl. Allgem. Reichsarchiv zu München: Brandenburg, CCIII, fasc. 4, fol. 120 ff.*)

1. Bericht des Hauptmanns und Kammerschreibers Hans Jordan in Jägerndorf an den Markgrafen Georg in Ansbach.

Durchleuchtiger hochgebornner furst vnnd herr, Eur frstl. gn. sein vnnser vnderthenig gehorsam schuldig vnnd gantz willig dienst allzeit mit vleis zuuor, gnediger herr. Eurn frl. gn. geben wir jnn vnderthenigkait zu wissen, das kurz verschiner tag alhie ain weibs person, welliche jr aigen Eelicher man Eebruchs halben beclagt hat, gefengklich eingenomen vnnd volgend am pranger peinlich gestrafft vnd E. F. Gn. Lannds verweist worden ist. Dieselbige weibsperson hat ein ander weib, die schkarrin genant, beschuldigt, das sie durch jr anraitzen vnnd hilf zw dem sundlichen Laster des Eebruchs verursacht wordenn vnnd komen sey, auf solliche betzicht ist gedachte schkarrin auch gefengklich eingenomen vnnd, dieweil sie dann bey menigclich alhie, je vnnd alweg fur ein leichtfertig mensch angesehenn, auch jm werck erkant wordenn, jst sie vmb geubter kupplerey vnnd jres leichtfertigen bösen wandels, vnnd sonnderlich vmb erfarung willen anderer mißthaten, dartzue jr böser wandel bey menigclich grossen verdacht gebenn, nach gehabtem Rathe vnnd bedenncken mit der scherpf zimblich angegriffen, also hat man durch sie, zw dem, das sie fur jr person mit zaiberey den menschen zw schaden vnnd nachtail gehandelt, ein erschrocklich that, von abraham juden zu Lubschitz, welcher vonn eur f. g. vber die anndern [Juden] ein oberster sonndern beuelch gehabt . . . . that er zuuerderbung der Chr[isten] vnnd geuebt, erkundigt . . . . sein drey andere weibs personen . . . . beschuldigt, auch derhalb vberwunden, vnnd sambt jr nach ausseg vnnd beuelch E. F. G. halsgerichts ordnung durchs feuer vom leben zum thot gestrafft worden.

Auff solliche der Schkarrin bestendige vrgicht ist Abraham jud gefengclich eingenomen, volgends der schkarrin vnder augen gefurt vnnd guetlich bespracht

*) Das Aktenstück hat durch Nässe und Moder bereits sehr stark gelitten, wodurch zahlreiche Stellen, wie im vorliegenden Texte angedeutet ist, unleserlich geworden sind.

worden. Datzumal hat jme gedachte schkarrin, wie, wo vnd wann sich anfenglich die sach zwischen jr vnnd jm erhabenn, auch was er jr zu belonung gebenn vermeldet, des aber der Jud gar nit, vil weniger das er sie seine lebenlange gekanth, datzumal gestendig gewest, sonnder hat entlich der sach allenthalben gelaugent vnnd sich zw nicht jnn der gut bekennen wöllenn. Damit man nun zum grund der sachen von dem juden glaubwirdig antzaigen bekomen vnd sich ferner gegen jm neben der billicheit zuuerhalten genugsam vrsach gehaben mögn, jst er mit der scherpff erstlich bedroet vnnd volgends, weil er je auff seinem laugnen bestanden, zimblicher weiß peinlich gefragt worden. Vnnd darauf hat er dem, das jme vonn der schkarrin nach gutlicher vnnd peinlicher frag, jnn jrer vrgicht auferlegt, zugestimbt, vnnd nit allein fur sein selbst person, sonder auch andere juden, alls nemblich Benesch vnd Jacob zw Lubschitz vnnd Baruch juden, zur Oelß wonhafft, der auch zutzeitten sein aufhallt zw Opeln gehabt, welche jme jnn der sach rethlich vnnd hilfflich gewest, vnd darnach alle juden zw Lubschitz vnnd jnn E. F. G. pfandschafft jnn gemein, das dieselben sollicher vbelthat, ausserhalb jrer weiber vnnd kinder, wissenhaft sein, betzichtigt. Demnach seyen alle juden zw Lubschitz vnnd anderer ort jnn E f. g. pfanndschafft auf mein, Hansen Jordans haubtmans, beuelch, mit vleissiger aufacht dermassen verwart worden, das man jr keinen aus den Stetten komen, vilweniger jnen gestatten soll, etwas von jren guttern von sich hinwegk zuschicken. Aber gleichwol seyen Benesch vnnd Jacob juden zw Lubschitz, alls bemelter beuelch daselbst hin komen, nit anhaymisch gewest, auch bisher noch nit komen, so ist Baruch jud zw Opeln auch nit betredten worden, welliche drey Juden, allßbald man dieselbigen bekomen mögen, heten sollen gefengklich eingenomen vnnd hieher vberantwort werden, wie auch noch, so sie allein erhascht werden möchtenn, geschehen sollt. Vnnd nachdem sechs juden aus E. F. G. pfandschafft, nemblich Jakob, der dick jud von Opeln, der auch ain behausung zw Lubschitz hat, Faber jud von oberglogaw, Maier jud von oberglogaw, der lang Moses jud vnnd Kaufman jud, beede von der Neuestat, alhieher komen, auf Maynung, abraham juden auf ein dapffere Summa gellts der gefengknus zuerledigen, alls sie dann bey mir haubtman derhalben vleissigs anregen vnnd bitten gethuen, auch letzlich alls sie entliche abschlegige antwort bey mir gespurt, vnnd verno . . . . jre priuilegia, die sie von weyland . . . . fursten erlangt, furbracht, ... annderm jnnhallten, wann . . . . vonn Christen ainiger halßmeß . . . betzichtigt, das nyemands dann die oberigkait selbs jnn solchem fal Richter sein sollt cet. Zu dem mer, das E. F. G. mir sie sonnderlichen beuolhen hetten mit vill weitleufftigen vnnd trutzigen wortten dahin gedeuttet, E. F. G. abwesens gegen abraham vnnd anndern Juden nichts furtzunemen, Diß alles hab jch mich nichts bewegen lassen, vnnd sonnderlich weyl sich bemelte priuilegia allein auf das Furstenthumb Troppaw vnnd die juden, welche derselben tzeit zw Troppaw gewont haben, vnnd nit auf das Furstenthumb Jegerndorf vnnd E. F. G. pfandschafft, vnnd dise juden, welche darjnn wonhafft sein, erstrecken, vnd auch so ich gar nichts, das E. F. G. jnen durch jr brief vnnd sigel jnn diser oder annderm halßmessigen vnnd peinlichen sachen zu behelf zwgeställt oder bestettigt hetten geschen, sonnder bemelte sechs Juden auf Abraham juden vrgicht, jnn gemein auf alle juden lauttend, weil ich sie gewiß gehabt vnnd nit gewist, ob ich sie nochmals jm fall der notturfft bekomen möchte, auch jnn gefengknus nemen vnd verwaren lassen.

Vnnd nachmals die schkarrin sambt den andernn dreyen weibs personen zw rechtfertigen verordent, doch zuuor die Schkarrin mit vleis ermanen lassen, ob

sie Abraham juden aus haß jnn jrer vrgicht etwas auferlegt vnnd betzichtigt, sie wöllt sollichs zuuerderben jrer seel nit auf sich laden cet., mit weitleufftigern zw jrer seel hail dinstlichen wortten, aber entlich jst sie auf allem dem, des sie Abraam juden jnn jrer vrgicht betzichtigt, bestanden, mit gantz tröstlicher Christlicher entschuldigung, sie hab weder den juden noch nyemands zw jrer seel verderbung betzichtigt, sonnder dem allem, was von jr auf den juden vnnd die andern drey weibs personen jnn jrer vrgicht bekant worden, sey nit annders, darauf wol sie alls ein frume Christin ersterben. Dergleichen hat sie nach anhörung jrer vrgicht vnnd darauf erfolgter verurthailung zum tod vor offenlichem gericht, vnnd zw dem, alls sie zur stell jrer tods straff komen, etlich vilmal gantz lautbar außgesagt, was sie auf Abraham juden bekannt, darauff wöll sie frölich vnd getrost ersterben, mit diesen angehengten wortten, sie hett sich versehen, die herrn von Jegerndorf sollten jr bessere gnad ertzaigt haben, weyl sie gemeins Landt vor schaden vnd verderbenn, das durch disen vnnd andere juden auß angestallter vnnd geubter that het volgen sollen, gewarnet hett cet. Aber weil es je nit anderst sein konnt vnnd möcht, beuelhe sie es dem allmechtigen gott, also hat sie alle jre mißethat fur sich selbst vnnd dann auf den juden vnnd andere personen jnn jrer vrgicht geoffenbart, mit frölich angenomenem tod bestettigt.

Folgends tags nach der Schkarin Rechtfertigung hat Abraham jud alles das, zw dem er sich jnn lebenn der Schkarin nach peinlicher frag bekant, stracks gelaugnet vnnd entlichen auf dem gestanden, was er bekannt . . . . . aus grosser erlittnen Martter gethan . . . . beschließlich was man haben . . . . hett vnnd jme geschehe von d . . . . einer pösen leichtfertigen person . . . . vnrecht, mit embssiger . . . man wöllt sich an jme . . . . Nach disem ist vnns gleichwol der sachen vilerley bedenckens furgefallenn vnnd entlich darumb, das man dem juden nit kurtz thett aber wir habenn aus der Schkarin gutlichen peinlichen bestenndigen vnwiderrufflichen vrgicht, auch sonnderlichen aus Abraham juden selbst anzaigen, alls nemblich wann die schkarin auf dem, das sie jene beschuldigt hett, ersterben, wurd man sich alßdann wol weitter wissen zuhalltenn, vnnsers bedenckens auch nach antzaigen Doctor Johann Ribisch vnnd Doctor Viperti alls der rechtuerstendigen vnnd vor vnns jnn disen sachen erfarnen, welliche Doctores sich jrer Raiß gein Wien alhie aufgehalltenn vnnd vonn e. f. g. wegen der sachen zw besserem grundt von vnns vmb Rathe angesucht worden sein, enntlich kein annders erfinden vnnd beschliessen konnen, dann das man Abraham juden nach gutlicher ermanung, sich mit seinem Laugnen zw verner peinlichen frag nit zuuerursachen cet., wider mit peinlicher frag antzugreiffen, das ist also geschehen, zuerfarung rechts grunds nach notturfft, also hat er zw erster seiner vrgicht weitter vor vnnd nach peinlicher frag außgesagt.

Auch entlich jnn gefengknus vnnd nach anhörung seiner vrgicht vnnd darauf eruolgten vervrtheilung zw seiner sterblichen straf vor offenlichen gericht vnnwiderrufflich bekannt, darauf verpliben vnnd bestannden, so bald aber zw straf seiner vbelthat das feuer von dem nachrichter angestossen, hat er mit lautbaren wortten alle andere juden, die er jn seiner vrgicht besagt vnnd betzichtigt, widerruffen, antzaigendt, was er auff sie bekannt, daran het er jnen vnrecht gethan, aber sonnst hat er sein verhandlung vnd vbelthat jm werdt besteen lassenn, zuuor vnnd ehe er aber gerechtuertigt worden, hat man den sechs juden vnnd jr jgelichen besonder, das so er auf sie bekennt jm gefengknus auch volgends zw jme gefurt vnd jn seiner gegenwarth vorgelesen, sie darauf gutlichen gefragt vnnd

daneben mit peinlicher frag bedroet, aber sie haben entlichen gelaugnet, steen auch noch darauf.

Neben disem vnnserm kurtzen antzaigen, wie sich die sachen zugetragen, vbersenden wir e. f. g. abschrifften der Schkarin vnnd Abraham juden vrgichten darauß E. F. G. bemelts juden angestellte vnnd geubte vbelthat zuuerderbung vnnd außdilgung christlichs bluts nach der leng vernemen werden, vnnd lanngt an E. F. G. vnnser vnderthenig vleissig bit, E. F. G. wöllen vnns bey disem bitten widerumb furderlich jnn schrifften berichten, wes wir von e. f. g. wegen gegen den sechs gefanngen vnnd anndern juden zw Lubschitz vnnd jnn e. f. g. pfandschafft, welche ich auch hab gefengklich einnemen lassen, ferner furnemen oder vnderlassen sollen, dem wöllen wir jnn vnderthenigkeit gehorsamlich volg thun, Beuelhen vnns hiemit e. f. g. als vnnserm gnedigen herrn. Datum Jegerndorff am Freytag den 11. tag des Monats Junj anno etc. XXXV.

E. F. G.

vnderthenig gehorsame
Han[s Jordan].

An meinen gnedigen hern Marggraf Geörgen zw Brandenburg cet.

2. Bekanntnus Dorathea Schkaryn gutlich vnnd peinlich am monntag nach Corporis Cristi [= 31. Mai] Anno etc. XXXV.

Erstlichenn hat die Schkarynn bekennt, wie das Aberhaim Heresch judt zw Lubschitz an der Schkarynn begert hat, das sie jme von einem Cristenweib jre milch zuwegen bringen söll vnnd mit derselbigen hat wöllen zaubern, das die weiber jme Lannde gar sterbenn söllen, vnnd so haben sie zum Lorentz Kretzmer sew mylch genomenn vnnd hats dem juden vberantwort, am dinstag jm allten jarmarck, jm XXXIIII. jar, darauf hat ir der judt ein halb seiden schlair gebenn. Weitter ist jme ain Baur zw Grebnig schuldig gewest, do hat er dem bauernn sölche schuld nachgelassenn vnd jnen mit jme genomenn, das er jme die milch hat nachgetragenn, vnnd seindt gestigenn auf den galgen zw Lubschitz vnnd haben einem gehangen den kopf aufgehauen, da hat der paur dem gehangen die milch jnn den kopf hinein gegossen, darauff hat der jud zw dem paurnn gesprochen, höre was darjnne Bromenn wurdt, da hat der paur gesagt, es quitzenn kleine fercklein darjnnen, darnach hat der jud gesagt, die hur hat mir nit die recht milch gebenn, sonst hetten alle weiber jm lannd mussen sterbenn, also mussen alle sew sterben.

Auf sölch obgemelt der Schkaryn Bekenntnus vnnd mer sicherhait ist ir der Schkaryn Aberhaim judt, darauf sie zu mermalen bekannt, vnnder augen gefurt mit dem anzaigen vnnd erjnnerung, ob das der recht . . . ., darauf sie jme vnnder augenn ym beisein des . . . . vnnd geschwornnenn gesagt, dw jude hast die [milch von] mir empfanngenn vnnd mir zu belonung ein . . . geben, welchs noch jnn meiner truchen . . . . nicht laugen, darauf wil ich sterben . . . . Auf solchs hat sich gemellter Aberhaim jude hören lassenn. So man sie die Schkarynn ausfuren vnnd rechtuerdigenn, wurden sie weitter wol darauf gegen jme wissenn zuuerhaltenn, welchs aber dem judenn vff sein begern abgeschlagen vnnd mit der scherpf alsbald gegen jme gehandelt worden. Auff solichs hat er nach guttlicher vnd peinlicher frag bekannt, wie hernachuolgt.

3. Bekenntnus Aberhaims Heresch, juden, gutlich vnnd peinlich.

Ertlichenn Bekent Aberhaim jud jnn der vrgicht, wie das er die milch von der Schkarynn am dinstag am alten jarmarck empfangen hab, vnnd hat gesagt, wie er dieselbig milch hat wöllen seinem weib gebenn, auff das sie schwannger werden söll.

Mer hat er bekannt, wie er die milch zw Lubschitz vnnder den galgenn jm ain gruben jnn einen toden kopf hinein gegossen hab, auf das habenn söllen jm ganntzen Lannde die schwein sterbenn.

Mer bekennt, das er nicht die Schwein damit gemaint, sonnder hat die menschenn damit gemeint, dass sie davon sterbenn söllenn, das hat jm ain jud zw Oppeln, Baruch genant, gelernnt.

Weitter hat er bekannt, das Benisch vnnd der lanng jud Jacob zw Lubschitz dabei sein gewest, do er die milch jnn den toden kopf hineingegossen hatt.

Mer bekennt, das er das darumb gethon hab, das er die Cristenn vertilgen wolte, darumb jnn die Cristen nit holt sein, so sein die judenn widerumb den Cristen vheind, auf das alle Cristenn sterbenn söllenn.

Den anndern tag nach der Schkaryn rechtuerdigung hat Aberhaim judt alles das er jm lebenn der Schkaryn, wie obgeschriebenn, vor vnnd nach peinlicher frag bekannt, vnwiderruflich.

Aber vber etliche tag nach gehalltem Rath ist er weitter sölcher seiner Erkenntnus gutlich erjnnert vnnd, nachdem er je mit grundtlichem anzaigen nit heraus wöllenn, peinlich gefragt wordenn, auch dazumal ausgesagt vnd erkennt, wie hernachuolgt.

Aberhaim juden Heresch genannt vrgicht, die er als die Schkaryn gerechtuerdtigt worden am dinstag nach Bonifacii [= 8. Juni] anno etc. XXXV nach gutlicher vnnd peinlicher frag ausgesagt vnnd vnnwiderrueffen bekannt.

Erstlich hat er bekennt, das Baruch jude von der Olßen zw jme gein Lubschitz kommen vnnd von der zauberey mit jme geredt, dardurch die Cristen zusterbenn vnnd verterben gebracht söllen werdenn, vnnd darauf mit jme gehanndellt, das er jme darzue frauen milch von einem Cristen weib zuwegen bringen soll.

Darauf Aberhaim jude mit Dorothea Schkarynn im dorf gehanndellt, das sie jme ein milch von einem weib erstellenn soll.

Ferner bekennt, das jme die Schkarynn [in einem] glassierten töpflein am dinstag . . . . jm XXXIIII. jar, als er zw Jegerndorf . . . . Nickel Flaischers thur zw bracht, darfür er ir ein halb seidenn schlaier [gegeben].

Ferner bekennt, als er dieselbig milch gein Lubschitz bracht, sey Baruch jud doselbst gewesen, dem hab er die milch geantwort vnnd sein also auf einenn abennt er vnd der jud Baruch, darzw Benesch jude vnnd der lanng Jacob von Lubschitz mit einannder ausgangenn, vnnd Baruch jude hat bei dem gericht zw Lubschitz die milch bei dem galgenn jnn einenn todtenn kopf gossen vnnd etzlich wort darzugesprochenn, damit man die Cristenn alle vertilgenn soll, welche wort er nit wiß anzuzaigenn, vnnd der Baruch hab gesagt, ich hab schon geend, was ich ennden söll, vnnd von danne sein sie alle vier die nacht gein Kinßdorff vnnd auf den morgen gein Glog auf ein kindsbeschneidung gangen.

Weitter hat Aberhaim Bekennt, das die maysten vnnd jnn gemein alle manbar jueden von sölcher that wissen, ausgenommen weiber vnnd kinder, also das sie nachmalls, als die that gescheenn, offt auf den mercktenn zw Glog, do alle juedenn gewönlich zusamen kommenn, ainer dem anndern solchs gesagt, vnnd

wo sie auf den mercktenn einer zu dem anndern komen, vnnderainander dauon geredt, wie es kumb, das ir angefangene sach nicht für sich gein wyll.

Mer hat er gesagt, das jme der alt schelm vnnd Bösewicht, der Baruch, jnn das vberredt vnnd zw dem eracht hat, das auch alle judenn schelck vnnd poswicht sein, den nichten zuuertrauen sey, vnnd so ainer mit ainem Cristenn zu thonn habe, es sey jnn kauffenn, verkauffenn oder gelt vnnd sonnst jnn aller bubrey die Cristen zu betriegenn, teglich noch vber die Cristenn bittenn. Auff dem . . . . will er also besteenn, vnnd wo es darzu keme, [wolt] er darauf sterbn, das allso war sey vnnd der hanndel der judenn jnn dem Furstenthumben vnnd flecken vnnder meinem gnedigen herrn marggraf Geörgenn etc. wissen sei, Er wil auch solchs allen juden vnnd jedem jnn sonnderhait jnn jrer gegenwertigkait vnder augen redenn vnnd sonnderlich dem Jacob von Oppeln vnnd dem judenn, der mit jme herkomen ist.

Jahresbericht.

Das jüdisch-theologische Seminar begeht am 27. Januar zum sechsundfünfzigsten Male die Gedächtnisfeier für seinen Stifter, den verewigten Kommerzienrat Jonas Fränckel. Anlässlich dieser Feier sollen die Herren Kandidaten DDr. de Haas, Lewkowitz, und Obstler, nachdem sie die theologisch-wissenschaftliche und die talmudisch-rabbinische Prüfung bestanden haben, als Rabbiner entlassen werden.

Im verflossenen Jahre wurde am 27. Januar, dem Geburtstage Sr. Majestät des Kaisers und Königs und dem gleichzeitigen Sterbetage des Stifters, die Doppelfeier in üblicher Weise begangen. Die Fest- und Gedenkrede hielt Herr Dr. Brann. Daran schloss sich die feierliche Entlassung der Herren Kandidaten DDr. Auerbach, Kahlberg, Alfr. Levy und Steckelmacher unter Ueberreichung des Rabbinatsdiploms durch den Seminarrabbiner, worauf Herr Dr. Steckelmacher Abschiedsworte an seine Lehrer und Studiengenossen richtete.

Zur Bewerbung um den Lehmann'schen Preis war die Aufgabe gestellt: „Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni". Eine Arbeit mit dem Merkwort: כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד ist eingelaufen. Das Urteil lautete wie folgt:

Der Standpunkt, welchen die jüdischen Religionsphilosophen in der Frage betreffend den göttlichen Willen einnehmen, wird vom Verfasser, welcher Gewandtheit in der Darstellung und Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur bekundet, im allgemeinen richtig bezeichnet, wenn auch die vom Verfasser an den einzelnen Philosophen geübte Kritik zuweilen nicht berechtigt ist. Die verschiedenen Gesichtspunkte, von welchen die Frage behandelt wird, werden in das gehörige Licht gesetzt und der Zusammenhang zwischen der Willenslehre der einzelnen Philosophen und ihren sonstigen Ansichten aufgezeigt. Gestützt auf neuere Forschungen, ist Verfasser der Ansicht, dass Philo den jüdischen Religions-

philosophen des Mittelalters nicht unbekannt war, und dass namentlich dessen Logoslehre auf die Gestaltung der Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen eingewirkt habe. Der Verfasser geht jedoch entschieden zu weit, wenn er eine Bekanntschaft mit Philonischen Ansichten selbst bei Maimuni nicht für unwahrscheinlich hält, wofür gar kein genügender Grund vorliegt. Ein Hauptfehler der Arbeit ist, dass der Verfasser sich nicht ausschliesslich auf das eigentliche Thema konzentriert und vieles in den Kreis seiner Betrachtung zieht, was, streng genommen, nicht in den Rahmen der Arbeit gehört, wodurch die Uebersicht über die einzelnen Fragepunkte erschwert wird. Auch fehlt es nicht an leichteren Irrtümern und gewagten Behauptungen in Einzelheiten. Nichtsdestoweniger zeugt die Arbeit von Sachkenntnis, von eingehender Beschäftigung mit dem Gegenstand und von einem ernsten Streben nach Gründlichkeit und Klarheit. Im Hinblick darauf, wie mit Rücksicht auf den Wert der Arbeit im ganzen, wurde dem Verfasser der Preis zuerkannt unter der Bedingung, dass er vor der Drucklegung die gerügten Mängel beseitige.

Die Eröffnung des mit dem angeführten Merkwort versehenen Umschlages ergab, dass der Verfasser Herr Dr. Arnold Grünfeld sei.

Für das laufende Studienjahr wurde zur Bewerbung um den Lehmann'schen Preis die Aufgabe gestellt: „Es soll trotz der verdienstlichen Leistung Joël Müllers von neuem eine Untersuchung über die Sammlung der halachischen Differenzen zwischen den Juden Babyloniens und Palästinas angestellt werden“. Eine Bearbeitung ist nicht eingelaufen.

Während des abgelaufenen Studienjahres ist das Seminar von 27 Hörern besucht worden. Neu eingetreten sind im vergangenen Jahre: Siegbert Pinkus aus Danzig, Alfred Zweig aus Thurzo-Kolonie (Kr. Kattowitz) und Albert Wolf aus Buchen (Baden).

Von ehemaligen Zöglingen des Seminars sind folgende in Aemter berufen worden: Herr Dr. H. Auerbach zum Religionslehrer in Dresden, Herr Dr. A. Levy zum Rabbiner in Nordhausen, Herr Dr. A. Kahlberg zum Rabbiner in Halle a. S. und Herr Dr. E. Steckelmacher zum Bezirksrabbiner in Dürkheim. Herr Rabbiner Fabian in Breslau wurde zum Direktor des israelitischen Waisenhauses hierselbst berufen. Zum Rabbinatsadjunkt in Nürnberg wurde der Hörer Dr. C. Tirschtiegel berufen.

Ausserdem ist zur Geschichte des Seminars im abgelaufenen Studienjahre Nachstehendes zu berichten:

Am 1. März beging das Seminar die Gedächtnisfeier für den verewigten Direktor Dr. Z. Frankel. Die Gedächtnisrede hielt Herr Dr. Löwenstamm.

Am 20. März erlitt das Seminar einen schweren Verlust durch das Ableben seines langjährigen Kurators, des Herrn Stadtrat Hugo Milch, der mehrere Jahrzehnte den Vorsitz im Kuratorium geführt und seine volle Tatkraft, seine vielseitige Erfahrung und seine überlegene Einsicht in treuer und unermüdlicher Arbeit auch in den Dienst unserer Anstalt gestellt hat. Das Seminar wird ihm ein ehrenvolles und dankbares Andenken dauernd bewahren. An seine Stelle trat Herr Rechtsanwalt Dr. Friedrich Milch, der Sohn des Heimgegangenen.

Am 13. April, dem letzten Tage des Passahfestes, wurde im Anschluss an die Predigt eine Gedenkfeier für den verewigten Direktor Dr. Lazarus begangen. Die Predigt hielt Herr Dr. Gelles.

Am 18. Mai drückte das Lehrerkollegium dem Vorstand der Synagogengemeinde in Halle a. S. sein Beileid anlässlich des Ablebens des Rabbiners Dr. Siegmund Fessler, der ein Hörer unserer Anstalt gewesen ist, aus.

Am 31. Mai beglückwünschte das Lehrerkollegium Herrn Oberrabbiner Dr. Adler in London zu seinem 70. Geburtstage und seinem 50jährigen Amtsjubiläum.

Am 6. August verschied der hochbetagte langjährige Vorsitzende der Landesrabbinerschule in Budapest. Beim Leichenbegängnis dieses scharfsinnigen und geistvollen Gelehrten, der sich durch seine ausgebreitete schriftstellerische Tätigkeit einen sehr angesehenen Namen erworben hat, war das Lehrerkollegium durch den Unterzeichneten vertreten.

Am 25. September, am Versöhnungstage, wurde in der Predigt das Andenken des Seminarrabbiners Dr. Joël und des Professors Dr. Graetz s. A. besonders hervorgehoben. Die Predigt hielt Herr Dr. Obstler.

Am 29. September legte Herr Dr. Brann laut § 3 des Regulativs den Vorsitz im Lehrerkollegium nieder, worauf ihn der Unterzeichnete übernahm.

Am 31. Oktober feierte Herr Rabbiner Dr. Münz in Gleiwitz, ein ehemaliger Hörer unseres Seminars, sein fünfundzwanzigjähriges Amtsjubiläum. Das Lehrerkollegium brachte ihm aus diesem Anlass seine Glückwünsche dar.

Am 11. Dezember wurde in der von Herrn cand. phil. Lazarus gehaltenen Predigt das Andenken des Dr. Rosin und Dr. Zuckermann s. A. hervorgehoben.

Im vergangenen Jahre sind am Seminar folgende Vorlesungen — zusammengestellt nach der im Statut gegebenen Reihenfolge der Disziplinen — gehalten worden:

I. Bibelexegese:

a) Hebräische Grammatik:
   1. Grammatik.
   2. Stilistische Uebungen.

   (Dr. Horovitz.)

b) Auslegung des Pentateuchs, I. Buch Moses (Fortsetzung).

c) Pentateuch-Kommentare:
   1. für die untere Abteilung:
      Lektüre ausgewählter Stellen aus Raschi's Pentateuch-Kommentar.
   2. für die obere Abteilung:
      Lektüre ausgewählter Stellen aus den Kommentaren des R. Abraham Ibn Esra und des R. Mose b. Nachman zum II. Buch Moses (Fortsetzung).

d) Cursorische Lektüre des II. B. Samuel (Schluss) — für die untere Abteilung.

e) Auslegung der Propheten Hosea (Schluss), Joël, Obadja, Jona, Micha.

f) Einleitung in die heil. Schrift. Teil I.

g) Geschichte der exegetischen Literatur (Schluss).

h) Exegetische Uebungen.

   (b–h: Dr. Brann.)

II. Talmudstudium:

1. für die obere Abteilung:
   a) Statarisch: Schebuot cap. 3 (Anfang) bis fol. 32.
   b) Cursorisch: Rosch ha-Schana (Anfang) bis fol. 13.
   c) Tur und Schulchan aruch Jore Dea c. 17—31.

   (Sem.-Rabbiner Prof. Dr. Lewy.)

2. für die untere Abteilung:
   a) Statarisch: Traktat Ketubbot fol. 89 bis 106. — Dr. Horovitz.
   b) Cursorisch: Baba mezia fol. 83—105. — Dr. Horovitz.
   c) Schulchan aruch Orach-Chajjim cap. 297 bis 300 und 581 bis 596. — Dr. Brann.

III. Jüdische Geschichte:
   a) Geschichte der Israeliten und ihrer Literatur vom Auszuge aus Aegypten bis zum Untergang des Reiches Israel.
   b) Historische Uebungen: Lektüre ausgewählter Piutim.
   — Dr. Brann.

IV. Religionsphilosophie:
   a) Systematische Religionsphilosophie.
   b) Lektüre des Cusari.
   — Dr. Horovitz.

V. Homiletik:
   a) Homiletische Uebungen.
   b) Lektüre des Midrasch Bereschith rabba.
   — Dr. Horovitz.

Die Zinsen aus dem Direktor Dr. Zacharias Frankel-Fonds haben auch im vergangenen Jahre die ihrer Bestimmung entsprechende Verwendung gefunden.

Der verstorbene Kurator, Herr Stadtrat Hugo Milch, hat dem Seminar ein Legat von 1000 Mark hinterlassen.

Frau Professor Badt hat ein Legat von 300 Mark für ihren verewigten Gatten, Herrn Professor Dr. Benno Badt, dem Seminar überwiesen. Der Verstorbene, welcher als Lehrer am Johannes-Gymnasium hier wirkte, war ein Hörer unserer Anstalt und wurde unter dem Direktorat des sel. Dr. Frankl mit dem Rabbinatsdiplom entlassen. Obwohl er nie als praktischer Rabbiner fungierte, hat er stets sein Interesse für unsere Anstalt, sowie für die jüdische Theologie und alle jüdischen Angelegenheiten mit treuer, frommer Gesinnung und mit Wärme bekundet. Sein Andenken soll stets in unserer Mitte in Ehren bleiben.

Herr Rabbiner Dr. Koch aus Gothenburg hat zur Erhöhung des Legats für das verewigte Frl. Irma Fraenkel 400 Mark gesandt.

Ausser den aus fundierten Legaten fliessenden Stipendien erhielten auch im vergangenen Jahre mehrere Seminaristen Unterstützungen durch Zuwendung nachstehender Stipendien, für die das Seminar hiermit seinen aufrichtigen Dank ausspricht.

Der Vorstand der hiesigen Synagogen-Gemeinde hat, wie alljährlich, eine Subvention von 600 Mark zu Stipendien bewilligt.

Vom Vorstande der Synagogen-Gemeinde hierselbst hat ein Seminarist aus der Alexander Bernhardt'schen Stiftung ein Stipendium von 60 Mark erhalten.

Von dem israelit. Studien-Beförderungs-Verein hier erhielten vier Seminaristen Stipendien.

Die Zinsen des Rabbiner Dr. Joël-Fonds wurden von der hiesigen Lessingloge zur Verteilung an Seminaristen überwiesen.

Ebenso gewährte die hiesige Gesellschaft der Freunde aus ihrem Rabbiner Dr. Joël-Fonds einem Seminaristen ein grösseres Stipendium.

Der Vorstand der Synagogen-Gemeinde in Beuthen O.-S. erteilte einem Seminaristen aus Schlesien das Stipendium der Rabbiner Dr. Rosenthal-Stiftung.

Die vom Vorstand der Synagogen-Gemeinde in Schneidemühl dem Seminar zugewiesenen Zinsen aus der Rabbiner Salomon Brann'schen Stiftung wurden einem Seminaristen aus der Provinz Posen gewährt.

Von der Synagogen-Gemeinde in Magdeburg erhielt ein Seminarist ein Stipendium von 150 Mark.

Von der Synagogen-Gemeinde in München erhielten zwei Seminaristen Stipendien aus der L. J. Schleissmann'schen Stiftung, und ein Seminarist ein Stipendium aus der Bergmann'schen Stiftung.

Aus der Ahron Seligmann'schen Stiftung in Heidelberg erhielt ein Seminarist ein Stipendium von 100 Mark.

Von der Gemeinde Walldorf (Bez. Heidelberg) wurde einem Seminaristen ein Stipendium überwiesen.

Die B. H. Goldschmidt'sche Stipendienstiftung in Frankfurt a. M. verlieh zwei Seminaristen Stipendien.

Von der Baron von Cohn-Oppenheim-Stiftung aus Dessau erhielt ein Seminarist ein Stipendium.

Vom mährischen Landes-Massa-Fonds erhielten zwei Seminaristen ein Stipendium von je 200 Kronen.

Anlässlich des Gedächtnistages des seligen Herrn Em. Pringsheim sind dem Seminar 30 Mark zur Verteilung zugegangen.

Die Zinsen der Annette Vallentin'schen Stiftung, die von dem Rentier, Herrn Henry Vallentin in Hamburg, zum Andenken an seine verstorbene Mutter errichtet wurde, sind wiederum einem Seminaristen zur Wiederherstellung seiner Gesundheit durch eine Badekur stiftungsgemäss bewilligt worden.

Die Seminar-Bibliothek, welche nach dem letzten Abschluss 18,012 Druckwerke in 24,051 Bänden und 212 Handschriften in 248 Bänden umfasst, hat ausser den durch Ankauf erworbenen Büchern durch folgende freundliche Schenkungen, für die sie hiermit öffentlich ihren Dank abstattet, einen Zuwachs erhalten.

Sie erhielt die Jahresberichte:

1. der Alliance Israélite Universelle für 1908, Deutsches Bureau, Berlin; 2. des Hilfsvereins der deutschen Juden für 1908. Berlin, 1909, 8⁰; 3. der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Berlin, 1909, 8⁰; 4. des Rabbiner-Seminars in Berlin für 1907—08. Mit der wissenschaftlichen Beilage von Dr. Hoffmann: Midrasch Tannaim zum Deuteronomium II. Berlin, 1909, 8⁰; 5. des Rabbiner-Seminars in Berlin für 1908—09. Mit der wissenschaftlichen Beilage von Prof. Dr. A. Berliner: Der Einheitsgesang, eine literarisch-historische Studie. Berlin, 1910, 8⁰; 6. Stenograph. Bericht über die dritte Hauptversammlung des Verbandes der deutschen Juden in Breslau. Berlin, 1909, 8⁰; 7. des Finanzsekretärs der Lessingloge zu Breslau. Breslau, 1909, 8⁰; 8. der Rel.-Unterrichts-Anstalt I der Synagogen-Gemeinde Breslau über das Schuljahr 1908—09; 9. der Gemeinde-Religions-Unterrichtsanstalt II in Breslau, 1909; 10. der Landesrabbinerschule in Budapest für 1908—09. Mit der wissenschaftlichen Beilage von Prof. Dr. M. Guttmann: Zur Einleitung in die Halacha. Budapest, 1909, 8⁰; 11. Twenty-Fifth Anniversary of the First Graduation from the Hebrew Union College, Cincinnati, 1908; 12. Catalog of the Hebrew Union College, Cincinnati, 1909. 8⁰; 13. Jahresbericht über den jüdischen Religions-Unterricht zu Danzig. Danzig, 1909, 8⁰; 14. der Realschule der israelitischen Gemeinde [Philanthropin] zu Frankfurt a. M. Frankfurt a. M., 1909, 4⁰; 15. über die Verwaltung der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. 25. Jahrg. 1907—08. Frankfurt a. M., 1909, 4⁰; 16. die Zugangsverzeichnisse der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. (Fortsetzung.) Frankf. a. M., 1909, 4⁰; 17. Bericht über die Verwaltung d. Stadtbibliothek zu Hamburg. Hamb., 1909, 8⁰; 18. über die Religionsschulen I u. II der Synagogengemeinde Hannover. Mit einer Abhandlung von Zuckermann: Die Stellung der Hannoverschen Regierung zur Judenemanzipation auf dem Wiener Kongress und der Bundesversammlung zu Frankfurt a. M. Hannover, 1909, 8⁰; 19. über den Religionsunterricht der Synagogengemeinde zu Königsberg i. Pr. pro 1908—09. Mit einer Abhandlung von Rabbiner Dr. Vogelstein: Zur Vorgeschichte des Gesetzes üb. d. Verhältnisse der Juden vom 23. Juli 1847. Königsb., 1909, 8⁰; 20. über die Verwaltung des jüd. Kurhospitals in Kolberg. Kolberg, 1909, 8⁰; 21. des Jews' College in London: Büchler, The Political and the Social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris in the Second and Third Centuries. London, 1909; 22. den Verwaltungs-

bericht des Verbands-Ausschusses des Bezirks-Gemeindeverbandes Breslau-Liegnitz für 1908—09. Breslau, 1909, 8^0; 23. der israelit.-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1908—09. Mit der Abhandlung v. Rektor Prof. Dr. A. Schwarz: Ueber die hermeneutische Induktion in der talmudischen Literatur. Wien, 1909, 8^0.

Ferner:

Von der *Alliance Israelite Universelle in Paris:* 1. Elieser Ben-Jehuda, Gesamtwörterbuch der alt- und neuhebräischen Sprache, Bd. I, Berlin-Schöneberg, 1909, 8^0; 2. L. Gelbhaus, Der alte Orient und das Auftreten und Wirken Serubabels. Leipzig und Wien, 1909, 8^0; 3. M. Ginsburger, Die Juden in Basel. Basel, 1909, 8^0; 4. S. Klein, Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas. Leipzig, 1909, 8^0; 5. J. Last, Magen Aboth, 24 talm. Abhandlungen des Meiri. London, 1909, 8^0; 6. Marmorstein, Talmud und Neues Testament. Vinkovci (Slavonien), 1908, 8^0; 7. B. Ratner, ס׳ אהבת ציון וירושלים, zum Traktat Joma. Wilna, 1909, 8^0; 8. J. Theodor, מדרש בראשית רבא, Lieferung V. Berlin, 1909. — Von Herrn *Dr. Berdyczewski* in Breslau: 1. seine Schriften מהעבר הקרוב. Warschau, 1909, 8^0; 2. מימין ומשמאל. Breslau, 1908, 8^0; 3. Feuerberg, וואוהין. Warschau, 1909; 4. Heinrich Heine, Gesammelte Schriften (im Jargon), 1. und 2. Buch. Warschau, 1909, 8^0; 5. A. Schnitzler, Gesammelte Schriften (im Jargon). Warschau, 1909, 8^0; 6. Horodecky, רבי ישראל בעש״ט. (Ausschnitt aus der Zeitschrift העתיד, Bd. II). — Von Herrn Oberkantor *Birnbaum* in Königsberg in Pr.: Rede bei Eröffnung der von Herren M. Güntzburg und S. Salkind unter Aufsicht des Herrn H. Klatschko errichteten israelitischen Schule am 25. Juni 1841, geh. von Israel Gordon, Rabbiner zu Wilna. Wilna, 1841, 8^0. — Von Herrn *Dr. M. Brann* in Breslau: 1. J. Faitlowitch, Note d'un Voyage chez les Falachas. Paris, 1905, 8^0; 2. Friedenberg, Albert M., The Jew in German Literature. Philadelphia, 1907, 8^0; 3. S. Wertheimer, ס׳ אבל משה. Jerusalem, 8^0. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Brettholz* in Triest seine: Discorsi funebri. Triest, 1909, 8^0. — Von Herrn *Dr. Samuel Daiches* in London seine Schrift: Jewish Codes and Codifiers. London, 1909, 8^0. — Vom *Deutsch-Israelitischen Gemeindebund in Berlin* seine: Mitteilungen vom Deutsch-Israelitischen Gemeindebund, NNr. 72 u. 73. Berlin, 1909, 8^0. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Eschelbacher* in Berlin seinen religiösen Vortrag: Unsere Tora. Berlin, 1909, 8^0. — Von der *Freien Vereinigung von Mitgliedern der israelitischen Kultusgemeinde in Zürich:* 1. Zwei Reden, gehalten von Dr. D. Farbstein; 2. deren Mitteilungen für das Jahr 1909. Zürich, 1909, 8^0. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Freimann* in Holleschau seine Schrift: ס׳ מחכים לר׳ נתן ב״ר יהודה. Krakau, 1909, 8^0. — Von Herrn Manuel *Gottlieb* in Hannover seine Schriften: 1. Mose ben Maimuns Kommentar zur Mischnah, Traktat Sanhedrin. Hannover, 1906, 8^0; 2. Mose ben Maimuns Kommentar zur Mischnah, Traktat Makkoth und Traktat Schebuoth. Hannover, 1909, 8^0. — Von Herrn Landrabbiner *Dr. Gronemann* in Hannover seine Predigt zu seinem 25jährigen Amtsjubiläum. Hannover, 1909, 8^0. — Von Herrn *Dr. Arnold Grünfeld* in Breslau seine Dissertation: Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni. Münster, 1909, 8^0. — Von Herrn Rabbiner *Dr. S. Grzymisch* in Berlin seine Schrift: Die Weisheit der heiligen Schrift der Israeliten. Berlin, 1909, 8^0. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Jacob Guttmann* in Breslau seine Trauerrede an der Bahre des Herrn Professors Dr. Benno Badt. Breslau, 1909, 8^0. — Von dem *Jewish Theological Seminary of America in Newyork:* 1. Louis Ginzberg, Geonica.

Bd. I; 2. The Geonim and Their Halakic Writings, Newyork, 1909. Bd. II; 3. Geniza Studies, Newyork, 1909; 4. Louis Ginzberg, Yerushalmi Fragments from the Genizah. Vol. I. Newyork, 1909. — Von Herrn *Dr. S. A. Hirsch* in London seine Abhandlungen: 1. The Temple of Onias. London, 1905; 2. Jewish Mystics an Appreciation. London, 1907, 8⁰. — Von der *Israelitischen Religionsschule zu Frankfurt a. Main* ihren Bibliothekskatalog. Frankfurt a. M., 1909, 8⁰. — Von der *Jüdischen Gemeinde in Berlin:* M. Holzmann, Geschichte der Jüdischen Lehrer-Bildungsanstalt in Berlin. Eine Festschrift zur Feier des fünfzigjährigen Bestehens der Anstalt am 8. November 1909. Berlin, 1909. 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Kälter* in Danzig: Seine Abschiedspredigten am 21. und 28. März 1908, gehalten in der Synagoge zu Potsdam. Potsdam, 1908, 8⁰. — Von Herrn *Kamionsky* seine Schrift: חנוך הבנות, von Prof. Dr. Kaufmann ins Hebr. übers. Schitomir, 1909, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Kober* in Wiesbaden seine Abhandlung: Die rechtliche Lage der Juden im Rheinland während des 14. Jahrh. im Hinblick auf das kirchliche Zinsverbot. (Sonderabdruck aus der Westdeutschen Zeitschrift für Gesch. u. Kunst.) Trier, 1909, 8⁰. — Von Herrn Oberrabbiner *Dr. Immanuel Löw* in Szegedin seine Abhandlungen: 1. Der biblische ēzōb. Wien, 1909, 8⁰; 2. Lexikalische Miszellen in der Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Strassburg, 1909, 8⁰; 3. שלק (S.-A. der Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenl. Jahrg. 1909). — Vom *Vorstand der Synagogen-Gemeinde in Magdeburg* seinen Verwaltungsbericht für die Jahre 1905 bis einschliesslich 1908. — Von Herrn Rabbiner *Dr. A. Marmorstein* in Vinkovce seine Schrift: Fötisztelendö Rosenfeld Mayer Miskolczi Förabbi Emlékezete, Kunszentmiklós, 1909, 8⁰. — Vom Grossherzoglichen *Oberrat der Israeliten Badens:* 1. Adolf Lewin, Geschichte der badischen Juden seit der Regierung Karl Friedrichs 1738—1909. Karlsruhe, 1909, 8⁰; 2. Hauptregister zum Verordnungsblatt des Grossh. Oberrats der Israeliten von 1884—1908. Karlsruhe, 1909, 8⁰. — Von der *Redaktion der Magyar Zsido Szemle in Budapest:* Jahrgang XXVI dieser Zeitschrift. — Von der *Redaktion der Rivista Israelitica in Florenz:* Jahrg. VI dieser Zeitschrift. — Von Herrn *Dr. A. Schlesinger* in Würzburg seine Abhandlung: Der Begriff des Ideals II. Leipzig, 1909, 8⁰. — Von Herrn *S. Seeligmann* in Amsterdam: Zionistisch Jaarboekje van de Nederlandsche Zionistische Studenten-Organisatie 1909, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Silberstein* in Elbing seine Trauerrede an der Bahre des Herrn Josef Pomeranz, Elbing. — Von der *Société des Etudes Juives in Paris:* Die Revue des Etudes juives. (Forts.) — Von Frau *Dr. Spitz* in Breslau: 1. Christliche Zeugnisse gegen die Blutbeschuldigung der Juden. Berlin, 1882, 8⁰; 2. M. Friedeberg, Praktisches Judentum. Leipzig, 1881, 8⁰; 3. Abr. Geiger, Moses ben Maimon, Salomo Gabirol, Leon da Modena. Breslau, Leipzig, Breslau, 1856 ff.; 4. Abr. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwickelung des Judentums. Breslau, 1857, 8⁰; 5. Dr. Moritz Goldstein, Predigten. Posen, 1854, 8⁰; 6. Hirschfeld, Ueber die Lehren von der Unsterblichkeit der Seele bei den verschiedenen Völkern. Gleiwitz. 1868; 7. M. Joël, Notizen zum Buche Daniel. Etwas über die Bücher Sifra und Sifre. Breslau, 1873, 8⁰; 8. Julius Landsberger, Liebe, Treue und Teufel. Drei Vorträge aus dem Gebiete der Mythologie, Psychologie und Dämonologie. Darmstadt, 1869, 8⁰; 9. Der Israelit des 19. Jahrhunderts, redigiert von M. Hess, Jahrgang 1846, 4⁰; 10. L. Loevy, Beth Jacob, Israelitisches Gebetbuch für häusl. und öffentliche Andacht. Leipzig, 1839, 8⁰; 11. G. Riesser, Einige Worte über Lessings

Denkmal an die Israeliten Deutschlands gerichtet. Frankfurt a. M., 1838, 8⁰; 12. Wertheims Jahrbuch für die jüdischen Gemeinden Preussens auf das Jahr 5617 und auf das Jahr 5618, 8⁰; 13. Kleiner Wörterschatz der englischen Sprache. Herausgeg. von dem deutschen Zentral-Komitee für die russisch-jüd. Flüchtlinge. Berlin, 1882, 8⁰. — Von der *Synagogengemeinde Breslau:* Satzungen der Synagogengemeinde zu Breslau. Breslau, 1909, 8⁰. — Von der *Universitätsbibliothek in Heidelberg* die Antrittsrede des Prorektors Windelband, Der Wille zur Wahrheit. Heidelberg, 1909, 4⁰. — Von der *Verlagsbuchhandlung:* 1. Emil Arnoldt, Gesammelte Schriften, Bd. V, Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung, Teil II. Berlin, 1909, 8⁰; 2. Emil Arnoldt, Gesammelte Schriften, Bd. VI. Berlin, 1909, 8⁰. — Von Herrn Rabbiner *Dr. Vogelstein* in Königsberg: die Festschrift zur Feier des hundertjährigen Bestehens der Wohltätigen Gesellschaft zu Königsberg i. Pr., 1909.

Der Verein Liwjath-Chen, dessen Aufgabe es ist, unbemittelte Hörer des Seminars in zartsinniger Weise vor dringender Not zu schützen, hat auch im vergangenen Jahre Teilnahme und Unterstützung von nah nnd fern gefunden.

Immerwährende Mitglieder: *)

Herr Issachar Baer Deutsch s. A., Kanitz (Mähren).
Herr Dr. phil. Jos. Jul. Heinemann s. A., Hamburg.
Frau Bankier Hille s. A, hier.
Herr Stadtrat Hugo Milch s. A., hier.
Herr Meyer Lewy s. A., hier.
Frau Berta Schottlaender, geb. Werner, s. A., hier.
Herr Dr. Julius Wolfsohn s. A., hier.

Herr J. N. Lewy, Hohensalza.

Im abgelaufenen Jahre haben dem Vereine Beiträge und Spenden zugewiesen:

Aus Gleiwitz durch gütige Vermittelung des Herrn Rabbiner Dr. Münz:

Firma A. Danziger.
Herr Stadtrat Max Gassmann.
„ Dr. Richard Glogauer.
„ Louis Lichtenberg.
Herr Justizrat Eugen Lustig.
„ D. Schlesinger und Sohn.
„ Gen.-Direktor Viktor Zuckerkandl.
„ Rabb. Dr. Wilhelm Münz.

*) Laut Beschluss der Generalversammlung können Einzelpersonen durch einen einmaligen Mindestbeitrag von 200 M. die dauernde Mitgliedschaft erwerben.

Aus St. Gallen durch gütige Vermittelung des Herrn Rabbiner Dr. Schlesinger:

Herr Leopold Brandt.
" Moritz Brandt.
" Benjamin Dreyfuss.
" Arnold Gordon.
" Adolph Hahn.
" Ludwig Neuburger.
" J. H. Nördlinger.
Herr Joseph Porges.
" Mayer Rothschild.
" Hermann Ullmann.
" J. Wohlgenannt.
" Jakob Wyler.
" Rabbiner Dr. Schlesinger.
Frau Rabbiner Dr. Schlesinger.

Der Synagogenrat Mannheim hat dem Vereine den dauernden Jahresbeitrag von 100 Mark überwiesen.

Die I. Brüdergesellschaft hier bewilligte dem Vereine einen Jahresbeitrag von 100 Mark.

Die II. Brüdergesellschaft hier bewilligte dem Vereine einen Jahresbeitrag von 50 Mark.

Der deutsch-israelitsche Gemeindebund Berlin bewilligte dem Verein einen Beitrag von 50 Mark.

Herr Curator Rechtsanwalt Milch überwies dem Verein eine Spende von 300 Mark anlässlich des Hinscheidens seines Vaters, des Curators Herrn Stadtrat Milch, dessen Andenken in unserm Verein durch die immerwährende Mitgliedschaft dauernd bestehen bleiben wird.

Zum Andenken an den im Laufe des Jahres dahingeschiedenen Dr. Julius Wolfsohn, der sich als langjähriges Vorstandsmitglied und Vorsitzender des Vereins um dessen Förderung verdient gemacht hat, haben seine Freunde den Stiftungsbeitrag von 200 Mark für die immerwährende Mitgliedschaft des Verstorbenen dem Verein zugewendet.

Frau J. Dreyfuss, Frankfurt a. M., hat dem Verein durch gütige Vermittelung des Herrn Rabb. Dr. A. Lazarus-Frankfurt a. M. einen Beitrag von 100 Mark gespendet.

Ausserdem haben im abgelaufenen Jahre ihre gütige Teilnahme für den Verein durch Zuwendung von Jahresbeiträgen oder Spenden bekundet:

Herr Altmann, Kattowitz.
" Konf.-Rabb. Dr. Appel, Karlsruhe i. B.
" Prof. Dr. Bacher, Budapest.
" Prof. Dr. Badt s. A., hier.
Frau Dr. Baerwald, Berlin.
Herr Lesser Baerwald, Nakel.
" Wilh. Baerwald, Königsberg i. Pr.
" Rabbiner Dr. Behrens, Göttingen.
Herr Rabbiner Dr. Berger, Krotoschin.
" Rabbiner Prof. Dr. Biach, Brüx.
" Rabbiner Dr. Biram, Hirschberg.
" Lippmann Bloch, hier.
" Gustav Blumenthal, hier.
Bne-B'rith-Loge (Lessing-L.), Breslau.
" " " (Victoria-L.), Görlitz
" " " (München-L.), München.

Bne-B'rith-Loge (Sinai-L.), Kassel.
" " " (Friedrich-L.), Heidelberg.
" " " (Humboldt-L.), Neisse.
" " " (Plotke-L.), Kaiserslautern.
" " " (Alemannia-L.) Stettin.
Herr Seminardozent Dr. Brann, hier.
" Julius Brann, Frankfurt a. M.
" Justizrat Breslauer, hier.
" Rabb. Prof. Dr. Brettholz, Triest.
" Fritz Brieger, hier.
" Louis Burgfeld, hier.
Frau Berta Cassirer, hier.
Herr Geh.-R. Prof. Dr. Cohen, Marburg.
" Prof. Dr. Leopold Cohn, hier.
" Rabbiner Dr. Cohn, Eschwege.
Frau Apotheker Cohn, hier.
" Louis Cohn, hier.
Herr Heymann Daniel, hier.
" Karl Daniel, hier.
" L. Daniel, Krotoschin.
" Salomon Daniel, hier.
" Prof. Dr. Demuth, Mannheim.
" Prof. Dr. Deutsch, Cincinnati.
" Rabbiner Dr. Deutsch, hier.
" Rabbiner Dr. Dienemann, Ratibor.
" Landrabbiner Dr. Doctor, Cassel.
" Dr. Duschinsky, London.
" Rabbiner Dr. Eckstein, Bamberg.
" Rabbiner Dr. Einstein, Landau.
" Seminardozent Dr. Elbogen, Berlin.
" Rabbiner Dr. Eppenstein, Briesen.
" Rabbiner Dr. Eschelbacher, Berlin.
" Rabbiner Fabian, hier.
" Dr. med. Feilchenfeld, Berlin.
" Rabbiner Dr. J. Finkelscherer. München.
" Rabbiner Dr. Flaschner, Bernburg.
" Rabb. Dr. Frankl-Grün, Kremsier.
" S. Fränkel, hier.
" Rabbiner Dr. Fränkel, Meiningen.
" Rabb. Dr. Freudenthal, Nürnberg.
" Emil Freudenthal, Hildesheim.
" Curator Dr. C. S. Freund, hier.
" Rabbiner Dr. S. Freund, Hannover.
" S. Freyhan, hier.
" Rabbiner Dr. M. Fried, Stockholm.
" Rabb. Dr. Goldschmid, Kolberg.
Herr Rabbiner Dr. Golinski, Pilsen.
" Landrabbiner Dr. S. Gronemann, Hannover.
" Rabbiner Dr. Grünfeld, Bingen.
" Rabbiner Dr. Grunwald, Wien.
" Rabbiner Dr. Grzymisch, Berlin.
" Oberrabb. Dr. Güdemann, Wien.
" Rabbiner Dr. Jac. Guttmann, hier.
" Dr. Jul. Guttmann, hier.
" H. Hamburger, hier.
" L. Heilbronn, Thann a. Rh.
" Gutsbes. Ad. Henschel, Culmsee.
" Sem.-Doz. Dr. Horovitz, hier.
" Rabbiner Dr. Italiener, Darmstadt.
" Jeremias, Posen.
" Jeremias, Skalmiercyce.
" Rabbiner Dr. Kaelter, Danzig.
" Rabbiner Dr. Kahlberg, Halle a. S.
" Rabbiner Dr Kahn, Heilbronn.
" H. Karger, hier.
" Seminardirektor Dr. Knoller, Hannover.
" Bez.-Rabb. Dr. Kober, Wiesbaden.
" Rechtsanwalt Kober, hier.
" Dr. Koch, Hirschberg.
" Rabbiner Dr. M. Krakauer, hier.
" Rabbiner Dr. Krengel, Böhm. Leipa.
" Kirchenrat Dr. Kroner, Stuttgart.
Frau Direktor Dr. Lazarus, hier.
Herr Prof. Dr. A. Lazarus, Charlottenburg.
" Rabb. Dr. Lazarus, Frankfurt a. M.
" Carl Leipziger, hier.
" Oberrabbiner Dr. Levi, Crefeld.
" Wilhelm Levi, Walldorf i. Baden.
" Rabbiner Dr. A. Levy, Nordhausen.
" Rabbiner Dr. Ludwig Levy, Brünn.
" Konferenzrabbiner Dr. Lewin, Freiburg.
" Cantor Lewin, hier.
" Seminar-Rabbiner Prof. Dr. Lewy, hier.
" J. E. Lewy, hier.
" Isaak Lewy, Berlin.
" M. Lewy, Berlin.
" J. Lichtenberg, hier.
" Rabbiner Dr. Littmann, Zürich.
Frau Dr. Lobethal, hier.
Herr Marcus Löwenberg, Culmsee.

Herr Curator Stadtrat Marck, hier.
= Oberrabb. Dr. Margulies, Florenz.
= Rabbiner Dr. Marx, Westhofen i. E.
= Bez.-Rabbiner Dr. Meyer, Zweibrücken.
= Curator Rechtsanwalt Milch, hier.
Verein Montefiore Uslar.
Herr Lehrer Moops, hier.
= Rabbiner Dr. Neubürger, Fürth.
= Fabrikbesitzer Neustadt, hier.
= Justizrat Ollendorff, hier.
= Consul Jacob Ollendorff, hier.
= Rabbiner Dr. Peritz, Liegnitz.
= Rabbiner Dr. Perles, Königsberg.
= Rabbiner Dr. Perlitz, Nakel.
= Bez.-Rabb. Dr. Pinkuss, Heidelberg.
= Rabbiner Dr. Porges, Leipzig.
= Zahnarzt Dr. Posner, hier.
= Stadtrat F. Pringsheim, hier.
= M. Pringsheim, hier.
Frau Dora Rawitzer, Bojanowo,
Herr Rabbiner Dr. Rosenthal, hier.
= Rabbiner Dr. Rülf, Braunschweig.
= Fabrikbesitzer Julius Sachs, hier.
= Rabbiner Dr. Salvendi, Dürkheim.
= Rabbiner Dr. Salzberger, Erfurt.
= Prov.-Rabb. Dr. Sander, Giessen.
= S. Scheyé, hier.
= Max Schönfeld, hier.
= Rabbiner Dr. Schornstein, Kopenhagen.
Herr M. Schottlaender, hier.
= Rabbiner Dr. Schreiber, Potsdam.
= Seminar-Rektor Prof. Dr. Schwarz, Wien.
= Sekretär Schwarz, Esseg.
= Rabbiner Dr. Silberstein, Elbing.
= Prof. D. Simonsen, Kopenhagen.
= L. Simonsohn, hier.
= Dr. Sonnenschein, Berlin.
= Konferenzrabb. Dr. Steckelmacher, Mannheim.
Herr Rabb. Dr. Steckelmacher, Dürkheim.
= Rabbiner Dr. Stein, Worms.
Synagogengemeinde Pilsen.
Herr Rabbiner Dr. Thieberger, Budweis.
= Rabbiner Dr. Theodor, Bojanowo.
= Dr. Tirschtiegel, Nürnberg.
= Rabbiner Dr. Ungerleider, Berlin.
= Rabbiner Dr. Vogelstein, Stettin.
= Rabbiner Dr. Vogelstein, Königsberg i. Pr.
Frau Fanny Vollmann, Meiningen.
Herr Dr. F. Wagschal, Duisdorf-Bonn.
= Rabbiner Dr. Werner, München.
= Rabbiner Dr. Wilde, Magdeburg.
= Dr. Winter, Magdeburg.
Frau Rabb. Dr. Ziemlich, Nürnberg.
Herr Rabb. Dr. Zimels, Karlsruhe i. B.
= Rabbiner Dr. Zuckermandel, hier.

Mögen edle Menschenfreunde und insbesondere die aus dem Seminar hervorgegangenen Rabbiner, welche die unentbehrliche Wirksamkeit des geräuschlos und segensreich schaffenden Vereins in unmittelbarer Nähe erkannt haben, nach Kräften dahin wirken, dass die Mittel ihm reicher zufliessen, und neue Mitglieder ihm gewonnen werden, dass insbesondere für die zahlreichen durch Tod oder andere Umstände ausgeschiedenen Mitglieder ihm Ersatz geschafft werde.

Breslau, im Januar 1910. Für das Lehrer-Collegium:

Dr. Horovitz.

BINDING SECT. AUG 27 1974

BM
95
B73
1907-09

Breslau. Jüdisch-Theologisches Seminar
Bericht

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY